

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO IV

1998/I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA • ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Giovanni Aquilecchia, University College London
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Paul R. Blum, Péter Pázmány University, Budapest
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Giorgio Fulco, Università degli Studi «Federico II», Napoli
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Saverio Ricci, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli
Laura Salvetti Firpo, Torino
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone @ liecnr.let.uniroma1.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Magenta 5, I-00185 Roma (e-mail: ernst @ uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Maria Conforti, Delfina Giovannozzi, Giuseppe Landolfi Petrone, Elisabetta Scapparone, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Candida Carella, Simon Ditchfield, Ornella Faracovi, Monica Fintoni, Jean-Louis Fournel, Hilary Gatti, Guido Giglioni, Martin Mulsow, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Anna Laura Puliafito, Pina Totaro, Oreste Trabucco

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO IV
1998 / I



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Con il patrocinio del Centro Universitario
di Ricerche Campanelliane «Città del Sole»

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*®,

Pisa · Roma

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.



Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 1998 by

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO 1998/1

<i>Avvertenza</i>	7
<i>Abbreviazioni e sigle</i>	8
Studi	
E. Canone, <i>Il concetto di «ingenium» in Bruno</i>	11
G. Giglioni, <i>Immaginazione, spiriti e generazione. La teoria del concepimento nella «Philosophia sensibus demonstrata» di Campanella</i>	37
C. Lüthy, <i>Bruno's Area Democriti and the origins of atomist imagery</i>	59
W. Neuber, <i>La redenzione immaginata. Andreae, Campanella e la crisi dell'utopia all'inizio del Seicento</i>	93
P.R. Blum, <i>Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno</i>	107
G. Frank, <i>Hans Blumenbergs Bruno-Relektüre. Geschichtsphilosophische Überlegungen zur Legitimität der Neuzeit</i>	123
I. Heidler, <i>Zum Kontext der Gesammelten Werke Giordano Brunos im Eugen Diederichs Verlag (1904-1909)</i>	141
Documenti	
L. Artese, <i>Documenti inediti e testimonianze su Francesco Patrizi e la Toscana</i>	167
Note · Rassegne · Cronache · Dibattiti	
O. Faracovi, <i>A proposito di Saturno</i>	195
S. Plastina, <i>Nicholas Hill: «the English Campanella»?</i>	207
P. Totaro, <i>Un documento trascurato sulla fortuna di Bruno in Italia</i>	213
E. Scapparone, <i>Nuove edizioni di testi filosofici e scientifici fra Cinquecento e Seicento: Della Porta, Cardano, Telesio</i>	223

<i>Lecture Bruniane II</i> (D. Giovannozzi)	233
<i>Un seminario su «Campanella oggi»</i> (S. Plastina)	235
<i>Ancora su un refuso del «Candelaio»</i> (N. Borsellino - G. Aquilecchia)	237

STUDI

DOCUMENTI



NOTE · RASSEGNE · CRONACHE · DIBATTITI

AVVERTENZA

Gli articoli di P.R. Blum, G. Frank e I. Heidler riguardano, in vario modo, la fortuna di Bruno in Germania in questo secolo. Si è ritenuto pertanto di raggrupparli nella sezione Studi, non rispettando l'ordine alfabetico.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo et mondi</i>
BDI	<i>Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali</i> , nuovamente ristampati con note da G. Gentile, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Sansoni, Firenze 1958
BOeuC III	<i>De la causa, principio et uno / De la cause, du principe et de l'un</i> , texte établi par G. Aquilecchia, introduction de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, traduction de L. Hersant, 1996 («Oeuvres complètes de Giordano Bruno», III)
BOL	<i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recensabat F. Fiorentino [F. Tocco, G. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], Morano, Neapoli 1879-1886 [poi: Le Monnier, Florentiae 1889-1891], 3 voll. in 8 tomi.
Firpo, <i>Processo</i>	L. Firpo, <i>Il processo di Giordano Bruno</i> , a cura di D. Quagliioni, Salerno Editrice, Roma 1993

EUGENIO CANONE

IL CONCETTO DI *INGENIUM* IN BRUNO*

SUMMARY

The article examines Bruno's thought on *ingenium*, in the light of his conception of the human soul and the level of consciousness. The subject of *ingenium* appears in various of Bruno's works, from the *Sigillus sigillorum* to the *Lampas triginta statuarum*. It is given particular attention in certain texts of an ethical nature – the *Spaccio de la bestia trionfante*, for instance, and the *Cabala del cavallo pegaseo* – where it becomes intertwined with his reflections on the works of man and his active virtues, in the context of the origin and development of the arts and sciences. According to Bruno, *ingenium* is strongly rooted in nature, which raises the issue of both the satisfaction of needs and the *venatio sapientia* (hunt for wisdom). As regards «cognitio», *ingenium* is placed at a primary level, as a disposition and character trait which derives from *naturalis complexio* and then finds expression in the inclination and *genius* of each person. The discourse on *ingenium* leads finally to the topic of the *daemones*, angels of opposite tendencies, which inhabit nature and history.



In ricordo di Carlo Manselli

Nelle prime pagine del *Sigillus sigillorum*, Bruno ricorre all'immagine delle ali dell'anima¹, assegnate dalla natura «pro sufficientia» a ognuno², per delineare la condizione dell'uomo, nell'orizzonte di una necessità che lo vincola al mondo naturale con le sue crude leggi e di una faticosa conquista della libertà. La similitudine tra il

* Si tratta del testo della relazione presentata al convegno «Ingenium, propria natura hominis» (Napoli, 22-24 maggio 1997), promosso dal Dipartimento di filosofia e politica dell'Istituto Universitario Orientale. Ringrazio Stefano Gensini e Arturo Martone, curatori degli Atti del convegno, per aver consentito la pubblicazione del testo su «Bruniana & Campanelliana».

1. L'immagine – utilizzata più volte da Platone (cfr. in particolare *Phaedr.* 246a-249e; l'immagine dell'anima-uccello o farfalla è orfica) e che diventa un *topos* della tradizione platonica antica e rinascimentale – si collega direttamente al tema dei diversi 'viaggi' dell'anima.

2. Dipende dall'uomo la decisione se dispiegarle compiutamente o farle atrofizzare fino a perderle, precipitando: BOL II,II 163 e 171.

volò degli uccelli, come pure degli angeli, e la capacità dell'uomo di impegnarsi in un suo perfezionamento, intellettuale e morale, e quindi di elevarsi o anche di fuggire la propria situazione terrena, trovandola inadeguata e riconoscendo la propria autentica natura in un altrove, postula la possibilità metafisica di punti di contatto tra mondi diversi. L'immagine ritorna più volte nelle opere di Bruno³, che la interpreta filosoficamente e non teologicamente, e comunque non nel senso di un viaggio ultraterreno verso un luogo celeste o sopraceleste, del tutto separato, di cui parlano i platonici e i cristiani, essendo per lui patria dell'anima la natura, quale *simulacrum* dell'essenza divina – universo spazio-tempo infinito –, nonché teatro della civiltà come *domus sapientiae*. Questo elevarsi e progredire dell'anima nell'individuo, nel conflitto delle sue facoltà e inclinazioni, è una vicenda che si ripete, presentandosi tuttavia sempre nuova e diversa. È in tale prospettiva, che riguarda cioè il manifestarsi dell'anima nel tempo e nello spazio – nel senso dello stagliarsi di questi nell'anima, su un piano di modalità e non di struttura rispetto alla sostanza –, che Bruno pone la questione dell'ingegno, in relazione alla specie e all'individuo singolo.

È bene precisare che per Bruno – come si legge nello *Spaccio de la bestia trionfante* – «quella sustanza che è veramente l'uomo» è l'anima⁴. Così, richiamandosi sempre alla tradizione platonica, negli *Eroici furori* egli potrà riproporre l'idea secondo cui è il corpo che è nell'anima e non viceversa⁵; un'idea che assume una fisionomia del tutto particolare nell'ambito della concezione bruniana di sostanza e

3. Essa viene evocata anche in contesti propriamente poetici. Basti pensare al sonetto «E chi mi impenna, e chi mi scalda il core?» dell'*Infinito, universo e mondi*, poi parafrasato nell'esordio del poema *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (BDI 365; BOL I,1 201-202), o a quello celebre di Luigi Tansillo «Poi che spiegat'ho l'ali al bel desio», inserito negli *Eroici furori* (BDI 999).

4. BDI 558. È un assunto che, nell'ambito della filosofia occidentale, si fa risalire convenzionalmente a Platone (cfr. *Alc. I* 130c, *Theaet.* 183b ss.); vi si collega l'idea paolina dell'*interior homo* (*Rom.* 7, 22; *Eph.* 3, 16; anch'essa ripresa da Bruno: BOL II,1 43; cfr. anche Mercati 1942: 119) e che si ripropone nel neoplatonismo (cfr. ad es. Plotino, *Enn.* I, 1, 7 e IV, 3, 21) e lungo tutta la tradizione platonica fino a Ficino (*In Enn.* I, 1, in Ficino 1576: II, 1548) e oltre.

5. BDI 997. Nel brano degli *Eroici furori* Bruno rinvia specificamente a Plotino, riferendosi all'idea dei diversi 'cerchi' che gravitano intorno al centro-Dio; Ficino era ritornato variamente su tale dottrina emanatistica, in particolare nei commentari a Platone e a Plotino, oltre che nella *Theologia Platonica*.

di anima⁶. Nella *Lampas triginta statuarum*, dove appunto viene ricordato che «anima est quae corpus fabrefacit»⁷ – un discorso che tradizionalmente chiamava in causa anche la funzione dello *spiritus* –, Bruno sottolinea che l'anima non deve mai intendersi come forma accidentale, *indumentum materiae*⁸, ma come *simulacrum divinitatis*⁹. L'elevarsi dell'uomo nella conoscenza assume i caratteri di una «scala degli amorosi gradi»¹⁰, che implica un innalzarsi dell'ingegno¹¹: elemento di confine tra fisico e psichico che, rispetto alla specie, esprime ciò che viene a differenziarsi nel tempo.

Ritornando al *Sigillus sigillorum*, è da osservare che il sottotitolo dell'opera dichiara che essa si propone di valutare tutte le disposizioni e le operazioni dell'animo¹², per delineare la possibilità di un perfezionamento delle sue attitudini, cioè dei suoi speciali modi di

6. Una concezione definita compiutamente a partire dal *De la causa, principio et uno* (cfr. in particolare BDI 236, 239, 244 ss., 334) e sviluppata nei cosiddetti 'dialoghi morali'.

7. BOL III 251 (il brano riprende BDI 557); anche questo motivo ritorna nella tradizione platonica (cfr. ad es. *In Conv.* I, 1, in Ficino 1576: II, 1332). A tale idea Bruno collega l'immagine dell'anima come 'nocchiero' del corpo (per tale immagine, cfr. in particolare BDI 236, 557; BOL II, 42, III 246 e 253).

8. Nel senso di «substantiae corporeae indumentum» (BOL III 246).

9. L'anima dunque non è intesa – come nella tradizione aristotelica, pur con varie sfumature – quale forma più o meno accidentale del corpo, né «atto, che risulta da l'armonia, simmetria complessione, ed in fine un accidente che per la dissoluzione del composto vada in nulla insieme con la composizione» (BDI 558; cfr. BDI 246). Ovviamente, Bruno si distacca anche dalla dottrina tomista dell'anima come forma sostanziale dell'uomo, che rinvia alla concezione aristotelica. Bruno rifiuta in generale l'idea del corpo come 'luogo' dell'anima, in quanto «l'anima non è nel corpo localmente, ma come forma intrinseca e formatore estrinseco; come quella che fa gli membri, e figura il composto da dentro e da fuori» (BDI 997). L'anima è dunque «un principio intrinseco formale, eterno e subsistente» e, in quanto tale, indica l'elemento spirituale della sostanza (cfr. BDI 244-245). In tal senso, Bruno parla di una «eterna sostanza incorporea» distinta da una «eterna sostanza corporea», anche se tale distinzione si pone, rispetto alla sostanza-materia prima, solo a un certo livello.

10. L'espressione è nel *Commento sopra una canzona de amore* di Giovanni Pico (Pico 1942: 569), un testo tenuto particolarmente presente negli *Erotici furori*.

11. Cfr. BDI 967-968.

12. Nel testo ricorre specificamente il termine *animus*. Non si può in questa sede discutere, nella sua complessità, la questione dell'uso bruniano dei termini *anima* e *animus*. In alcuni casi sembrerebbe che Bruno li consideri come sinonimi, ma si tratta di passaggi in cui non si pone come necessario il mantenimento della distinzione (del resto, sul piano strettamente linguistico, è noto il valore che Bruno attri-

essere (*habitus*)¹³. Si chiarisce da quale angolazione viene affrontato il problema psicologico e gnoseologico, in un orizzonte fisico e metafisico. Quello della conoscenza è un istinto, un appetito naturale dell'uomo, il quale si trova in una condizione di medietà: «in discrimine positus homo appetit atrectatque pennas... diluculi»¹⁴. Questa ricerca è per l'uomo un desiderio insaziabile e si situa sul piano di una necessità che lo spinge a conoscere e ad agire: l'analisi delle capacità della mente, nel *Sigillus*, è tesa a determinare gli ambiti e i poteri di tale operare. L'aspirazione dell'uomo a estendere l'area delle sue conoscenze per esercitare il proprio dominio, mirando nel contempo a un sempre più alto sapere, non è priva di una certa *hybris*, in particolare se si considera la figura del sapiente-sacerdote – il mito di Prometeo, cui si fa subito dopo riferimento nel testo, conferma tale pensiero. Bruno interpreta superbia e arroganza del sapiente come vizio morale più che intellettuale; i rischi di un'audacia speculativa non riguardano comunque la conoscenza della natura¹⁵. Nell'immagine dell'uomo che si concentra per afferrare le ali dell'aurora è probabilmente implicito un qualche richiamo al singolare comportamento di Socrate in un episodio narrato nel *Simposio*, in una parte del testo in cui si insiste sulla tracotanza (*hyperephania*) di Socrate (*hybristes*)¹⁶. Rimasto fermo nello stesso posto per un giorno e una notte, raccolto in una intensa meditazione (l'oggetto di essa non viene esplicitato, ma si afferma che Socrate, nonostante la concentrazione, non veniva a capo del problema pur non dandosi per vinto), egli riuscì a superare l'ostacolo quando «giunse l'aurora e si levò il Sole»¹⁷. Ficino, nel *De Sole*, aveva ricordato l'episodio, af-

buiva a tali distinzioni). Specificamente, come in Lucrezio, l'*animus* – che nell'uomo viene a coincidere con la *mens* – corrisponde al centro egemonico dell'anima.

13. BOL II,II 161 (qui si parla di «animi dispositiones», mentre sul frontespizio dell'*Explicatio triginta sigillorum* si legge «animi operationes»: ivi, 73).

14. BOL II,II 162.

15. Su questo punto Bruno prende le distanze da considerazioni che trovavano espressione anche nell'*Encomium moriae*, condividendo invece la critica erasmiana sul piano di una ricerca 'extra coelum', cioè come indagine teologica relativa all'essenza divina (cfr. Erasmo 1979: 110, 144 ss.).

16. *Symp.* 215b, 219c.

17. Ivi, 220c-d. Significativo è il fatto che Socrate, dopo aver raggiunto il suo scopo, rivolge una preghiera al Sole.

fermando che Socrate non contemplava in realtà il Sole visibile ma il Sole celeste, cioè l'intelletto-logos¹⁸.

Questa parte del *Sigillus sigillorum* richiama l'esordio del *De umbris idearum*, dove si afferma che il sorgere del Sole spinge l'uomo ben disposto e in generale gli «animalia lucis»¹⁹ a destarsi e ad agire, mentre induce alla fuga gli esseri solitari che operano nelle tenebre; questi, infatti, non possono fare altro che raggiungere speditamente i propri appartati nascondigli, contristati per il diffondersi della luce. Tali creature notturne, il Sole «trudit... in ocio»; i primi invece «invitat ad laborem»²⁰. È da notare che al propagarsi vicissitudinale della luce – nella prospettiva della dottrina bruniana del 'descenso' – corrisponde una diversità di disposizioni naturali e una gradualità di facoltà conoscitive²¹ e di capacità operative; è questo l'orizzonte in cui si colloca la riflessione del *Sigillus* e delle successive opere bruniane che ritornano sulla questione: l'«ascenso», anche come *contractio*, nel senso di un ricercare e di un cogliere per porre in atto una forza, che nella sua realtà è unica. Con la ripresa del motivo Sole-aurora nel *De la causa*, Bruno introduce una variante o, per meglio dire, arricchisce il quadro d'assieme. Il Sole, «ornando di nuovo giorno il mondo», rispinge il «trionfante carro dal vermiglio grembo di questa vaga Aurora»; ma la «vermiglia ambasciatrice del sole» si rivela quale Venere, «veduta spuntar dal lucido oriente»: il riferimento è sia al pianeta sia alla dea, che cinge di rinnovata bellezza il giorno²². Allo stesso modo, nel *De immenso*, è Cipria a mostrare alla Terra «valvae Phoebi parentis»²³ – l'annuncio richiama quindi luce e bellezza²⁴.

Nel *Sigillus sigillorum*, le ali dell'aurora indicano il levarsi del Sole

18. L'episodio è ricordato sia nel *De Sole* che nella *Theologia Platonica* (Ficino 1576: I, 286 e 974), rifacendosi anche ad Aulo Gellio (*Noct. Att.* II 1, 1-3).

19. Gli «animanti nati per vedere il sole» (BDI 193).

20. BOL II,II 7; cfr. anche BOL I,I 207-208. Nel *De vita coelitus comparanda*, Ficino interpretava l'essere propizio (o ostile) del Sole e di Saturno, nel senso di una distinzione tra luce vitale e luce intellettuale (cfr. Ficino 1576: I, 564-565).

21. Cfr. BOL II,II 7-8.

22. BDI 187 e 192.

23. BOL I,I 207 (i brani del *De umbris*, *De la causa* e *De immenso* cui si è fatto riferimento, pur con talune variazioni, presentano una corrispondenza di fondo anche sul piano espressivo). Per Sole-Apollo, Sole e Venere, cfr. le rispettive *imagines* nel *De imaginum compositione* (BOL II,III 242-243, 250-252 e 259-263).

24. Bruno mantiene una qualche ambiguità, ma nei riferimenti a Venere come dea di bellezza-amore-vita non può sfuggire un preciso richiamo al Proemio del lu-

come potente manifestarsi del divino nella natura: un *phainomenon* che agisce sull'animo umano innescando una dinamica polarizzante, a seconda della 'disposizione' del soggetto (semplificando, si potrebbe dire che si produce una tensione tra la fonte di luce e ciò che, ricevendola, si attiva in qualche modo). L'impulso alla conoscenza è per l'uomo un desiderare il divino, una luce che risveglia, eccitando «*exterius*» e incitando «*interius*». A questo scopo, gli uomini possiedono ali adeguate: «*Cunctis, pro sufficientia, exquisitas alas tribuit natura*», ma pochi si rendono capaci di dispiegarle; eppure lo sforzo e l'esercizio sarebbero poi premiati da un moto non violento, ma naturale. Qui è da chiarire un punto importante, riguardante il rapporto che intercorre tra i raggi (potenza-atto) del Sole, che vediamo diffondersi, cioè discendere, e le facoltà di cui è dotato l'uomo: che significato ha per l'uomo ricercare e afferrare quelle ali di luce, che si profilano per gradi, per poi a sua volta elevarsi? Presentando con una certa ambiguità il legame Sole-Apollo-Mente, Bruno vuole farci intendere che per lui tale esperienza trova il suo fondamento nell'ambito della natura e che siamo pertanto sul piano del *deus in rebus*, «*mens insita omnibus*», del dio cioè che si comunica²⁵. Nell'orizzonte di una radicale sproporzione tra infinito e finito, la conoscenza umana, «scala degli amorosi gradi» dell'anima, viene a trovarsi in uno stato di medietà che si affaccia al possibile. Apparirà allora con maggiore chiarezza la diversità di questo volo – l'ascesa, come graduale progressione nella conoscenza della natura e come culminante indarsi²⁶, «procedendo al profondo della mente», cui si riferisce Bruno negli *Eroici furori*²⁷ – rispetto al trasvo-

creziano *De rerum natura*, dove tra l'altro si dice: «per te quoniam genus omne animalium / concipitur visitque exortum lumina solis» (I, 4-5).

25. In tal senso, un testo importante è l'esordio del *De minimo*, con un'appassionata invocazione al Sole (BOL I,III 131-133 e 136-137).

26. «Il furioso eroico, inalzandosi per la concepita specie della divina beltà e bontade, con l'ali de l'intelletto e voluntade intelletiva s'inalza alla divinitade, lasciando la forma de soggetto più basso. E però disse: Da soggetto più vil dovegno un Dio, Mi cangio in Dio da cosa inferiore» (BDI 1003-1004; i due versi si riferiscono a un sonetto riportato nel testo: 1001-1002).

27. Alla domanda di Cesarino: «Come intendi che la mente aspira alto? verbi gratia, con guardar sempre alle stelle? al cielo empireo?», risponde Maricondo: «Non certo, ma procedendo al profondo della mente,... venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé più ch'egli medesimo esser non si possa» (BDI 1087).

lare con le «ali platoniche», di cui spesso parla anche Ficino²⁸. Nel *Sigillus* si evidenzia come tale applicazione di forza nasca sul terreno della necessità: «Ad hoc sane provocandum atque tentandum te cogit necessitas». Questa tensione rivela nell'essere un finalismo – «ita volente Iove» – nel senso di un conato come conservazione della natura e delle sue leggi, dei suoi principi vitali; le dure condizioni di vita si accompagnano a una incalzante e bisognosa povertà, «ne humanum torpeat ingenium vividaque illius emoriatur <vis>». Va notato che Bruno nei suoi scritti evocherà sempre un medesimo scenario naturale, aspro e conflittuale, per descrivere origine e sviluppo dell'«humanum ingenium»; scenario che può forse stupire chi è abituato a considerare l'ingegno, per lo più in una prospettiva logico-retorica e psicologico-estetica, nel senso di una capacità inventiva propria dello spirito umano che rinvierebbe esclusivamente alle facoltà più squisite dell'animo. Per Bruno la causa dell'ingegno è organica; la sua trattazione si inquadra quindi in un'analisi di carattere fisiologico, che riguarda la costituzione fisica dell'uomo.

Bruno nel *Sigillus* vuole tuttavia alludere anche a qualcos'altro, e la parola da lui usata per indicare quell'indigenza («egestas») non è casuale²⁹. È infatti il termine utilizzato da Ficino per definire Penia – la dea che è la personificazione della povertà come madre di Eros – nel *Commentarium in Convivium Platonis*. Ci si rende allora conto (anche da altri elementi: la ricerca come desiderio di ciò che è bello e buono³⁰, il richiamo irresistibile dell'aurora) che si vuole fare un qualche riferimento al mito della nascita di Eros che, «in orto Iovis», fu generato da Poros («affluentia» dice Ficino, ma la parola greca rinvia anche a espediente, risorsa, «ingenium»), e da Penia («egestas»)³¹.

Non è possibile, in questa sede, esaminare le implicazioni di tale motivo, per il quale sarebbe da prendere in considerazione, al di là

28. «At si lucem suam humanae mentes nequaquam respiciunt, clausae tenebris & carcere caeco, unde saepenumero cogimur propriae divinitati diffidere. Solvamus obsecro coelestes animi coelestis patriae cupidi, solvamus quamprimum vincula compedum terrenarum, ut alis sublatis Platonice, ac Deo duce, in sedem aetherum liberius pervoleamus, ubi statim nostri generis excellentiam feliciter contemplabimur» (*Theol. Plat.* I, 1, in Ficino 1576: I, 79). Per un confronto, vd. l'esordio del *De immenso* che si richiama anche al testo ficiniano (BOL I, 201-202).

29. Per i vari riferimenti al testo del *Sigillus sigillorum*, vd. BOL II, 161-163.

30. Vd. anche il paragrafo 11 del testo (ivi, 163).

31. Cfr. Ficino 1576: II, 1344.

delle riflessioni di Ficino e di Pico³², in particolare l'interpretazione del racconto di Diotima di Mantinea offerta da Plotino³³. Quello che qui interessa sottolineare è l'implicazione del mito di Eros riguardo all'*ingenium* – che si situa sul piano di uno stato di bisogno –, nonché il fatto che Bruno voglia far risaltare il rapporto tra uomo e divino e la *venatio sapientiae* come via difficile e faticosa; ma gli dèi – per usare il linguaggio figurato dello *Spaccio de la bestia trionfante* – lodano proprio la sollecitudine e le opere dell'uomo, i frutti della loro virtù, mentre aborriscono «il Torpore..., l'Ocio, l'Inerzia, la Desidia, la Poltronaria»³⁴. Quanto poi all'idea vagheggiata di una originaria e felice «aurea etade», Bruno osserva che «Ne l'età... de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi di queste»³⁵.

Ma nel brano del *Sigillus* sono implicati altri significativi richiami a fonti classiche. Bruno infatti, nell'evocare l'immagine delle dure condizioni naturali di vita in cui si sviluppa l'attività dell'uomo, usa le stesse parole di Virgilio nel libro I delle *Georgiche*: «... duris urgens in rebus egestas»³⁶. E si chiarisce anche a quale remota fonte poetica Bruno intenda riferirsi nel delineare la sua concezione dell'ingegno e dello sviluppo delle scienze e delle arti; all'Esiodo degli *Εργα και ημέραι* – una delle fonti d'ispirazione, finora trascurata, dello *Spaccio*³⁷. Il cantore del valore del lavoro e dell'affermarsi della giustizia tra gli uomini, a partire dal riconoscimento di una

32. Mi riferisco al già citato *Commento sopra una canzona de amore* dove, come è noto, su alcune questioni Pico si mostra critico nei confronti della interpretazione ficiniana di Platone (nel commento al *Simposio* e altrove).

33. *Enn.* III, 5.

34. BDI 564 (vd. anche 746-747). Sempre nello *Spaccio*, si afferma che «fatica e sollecitudine non han color che non si muoveno ed alterano; questi son massime quei ch'han seco l'Ocio; dunque gli dei son dei, perché han seco l'Ocio» (ivi, 732).

35. Afferma Momo (Bruno precisa che, nello *Spaccio*, Momo «quasi sempre» rappresenta la *sinderesi*): «Se dunque, Ocio, consideri quello che si deve considerar da questo, troverai che non per tanto nella tua aurea etade gli uomini erano virtuosi, perché non erano cossi viziosi, come al presente; atteso che è differenza molta tra il non esser vizioso e l'esser virtuoso» (BDI 561, 733 e 734; cfr. in generale l'intera parte del testo che riguarda l'età dell'oro: ivi, 727 ss.).

36. *Georg.* I, 146. Bruno dice: «... duris rebus urgentem addidit egestatem». Una ripresa quasi letterale si trova nelle strofe che fungono da proemio al *De monade*: «Sunt quos sustollit duris in rebus egestas» (BOL I, II 324); anche in questo caso si richiama il motivo di Eros, tuttavia l'intero contesto si situa in una luce critica.

37. Sarebbe auspicabile uno studio sulla presenza di motivi esiodici in Bruno.

«buona Contesa» (*agathe Eris*), che sprona alla giusta emulazione e alla conquista della prosperità attraverso fatica e sollecitudine. Per il poeta degli *Erga*, bisogna seguire e lodare tale Eris primogenita, e non far trionfare una seconda e diversa Contesa, crudele e riprovevole, che «favorisce la guerra luttuosa e la discordia» e che si alimenta di frode e usurpazione³⁸.

Gli dèi, narra Esiodo, terrebbero celati all'uomo i «mezzi di vita» per non lasciarlo sedurre dall'ozio e non far assopire il suo ingegno. A questo punto, negli *Erga*, irrompe la figura di Prometeo³⁹; un mito che all'origine della sapienza proietta un'ombra. Prometeo è presentato come un astuto consigliere degli uomini che nel suo intimo ordisce ingegnosi piani per ingannare e frodare la divinità: prima con il trucco delle ossa di bue ricoperte di grasso e avvolte in una pelle fingendo un allettante dono⁴⁰, poi con il furto del fuoco. Ritorna il motivo dell'ingegno, con una connotazione che richiama l'idea di astuzia e di abile espediente per favorire gli uomini (o almeno così sembrerebbe) a scapito di Zeus. Anche nella *Teogonia*, il Titano appare con le medesime qualità di versatilità tese a raggirare la divinità (si parla tra l'altro di *dolies technes*)⁴¹.

Il mito di Prometeo ricorre in varie opere bruniane, dallo *Spaccio* al *De imaginum compositione*⁴², con un carattere di ambivalenza che sviluppa gli elementi contrastanti e ambigui presenti nel racconto esiodeo e che erano stati in parte obliati nella tradizione successiva. Platone, ad esempio, aveva accentuato l'aspetto positivo di Prome-

Esiodo è nominato tra l'altro negli *Eroici furori* (BDI 957 e 959), nella *Lampas triginta statuarum* e nel *De rerum principiis* (BOL III 10 e 557).

38. *Erga* 11 ss.

39. Ivi, 42 ss.

40. L'episodio è narrato in *Theog.* 535 ss.

41. Su Prometeo, cfr. in generale ivi, 507 ss. Il Titano è definito tra l'altro *poikilos, aiolometis, poikiloboulos*.

42. Per alcune considerazioni in proposito, cfr. Papi 1968: 145-147 e 158; rispetto alla conclusione cui giunge Fulvio Papi, interpretiamo diversamente il significato di fondo che assume il mito di Prometeo nell'opera di Bruno. Un significato che viene a dispiegarsi in diverse 'figure'. Riguardo alla «statua Promethei» nella *Lampas triginta statuarum* (BOL III 74 ss.), essa «simboleggia la causa efficiente che procede, coll'azione, a moltiplicare l'unità iniziale. Col furto del fuoco Prometeo simboleggia ciò che mette alla prova, che produce il pericolo, che sperimenta» (Badaloni 1988: 43). A questo, nella *Lampas triginta statuarum*, si aggiungono altri motivi (significativo il collegamento con la figura di Dedalo).

teo e la sua amicizia verso gli uomini⁴³. L'originalità dell'interpretazione bruniana consiste proprio nel ritorno ad Esiodo, sottolineando come una tale contraddittorietà è parte integrante del mito.

In generale, riguardo all'idea di un uomo creatore, Bruno non ripropone la figura del sapiente-stregone totalmente padrone di se stesso, faustianamente insaziabile, che si pone in un rapporto di dominio nei confronti del mondo naturale e degli altri uomini. Una immagine, anche se non l'unica⁴⁴, che ricorre nella cultura rinascimentale e che si ritrova nel *De sapiente* di Charles de Bovelles: un eroe intellettuale tracotante, il quale, penetrato in qualche modo nella *regia celi* – come Prometeo era stato ammesso ai 'talamì eterei', «aut divum permissione aut mentis et ingenii acumine» – e in possesso di segreti divini, agisce proprio come un superuomo⁴⁵.

Tuttavia Bruno non si rifà a quella interpretazione negativa della figura di Prometeo che serpeggiava nella cultura medievale (e oltre), nel senso di una critica alla sete di conoscenza di chi si eleva: non si tratta in nessun modo di biasimare in quanto tale lo sforzo dell'uomo che mira incessantemente a scoprire e a formare «altre nature, altri corsi, altri ordini»⁴⁶ (un coraggio eroico che non è di per sé superbia, vizio morale). Come Giovanni Pico, egli può affermare che l'uomo, proprio per la sua stessa natura indefinita e strut-

43. In Platone, la figura di Prometeo si presenta come tramite tra gli dèi e il mondo (designato in tale funzione dagli stessi dèi). Il Titano, resosi conto che nella distribuzione delle facoltà naturali tra le varie specie – ad opera di suo fratello Epimeteo –, l'uomo risultava privo di difese adeguate, gli fa dono del fuoco e del sapere tecnico rubati agli dèi. Tuttavia, solo con tale 'scienza della vita', l'uomo non sarebbe stato in grado di costruire la civiltà, se non avesse avuto poi, direttamente in dono dagli dèi, anche la capacità di un'«arte politica» basata sull'idea di giustizia. Riferendosi alle gravi difficoltà in cui venne a trovarsi inizialmente il genere umano, Platone allude più alle lotte intestine che si scatenarono tra gli uomini che alla condizione di indigenza (vd. *Protag.* 320d ss.). Platone insiste sempre sui 'doni' da parte degli dèi, sottolineando un valore e una fondazione metafisici riguardo alla nascita della civiltà (cfr. anche *Polit.* 274c e *Phil.* 16c).

44. Per alcune considerazioni sulla presenza della figura di Prometeo (e di quella di Icaro) nell'*Emblematum liber* di Andrea Alciati, cfr. Ginzburg 1986: 112-115. Il saggio di Ginzburg è dedicato in particolare all'analisi delle varie interpretazioni delle parole di san Paolo: «noli altum sapere, sed time» (*Rom.* 11, 20), e del motto socratico: «quae supra nos, ea nihil ad nos» tra Cinque-Seicento.

45. *Liber de sapiente*, in Cassirer 1927: 320-322 (cfr. anche le osservazioni di Cassirer sulla ripresa del mito di Prometeo nel Rinascimento: ivi, 98 ss.).

46. BDI 732.

turalmente sconfinante, si presenta come «dio de la terra»⁴⁷; non certo però nel senso che tutte le cose siano state fatte in vista del genere umano, affinché le potesse ammirare e dominare. È l'uomo come essere storico che, mediante fatica, sollecitudine e studio, con il progressivo accrescimento di conoscenze, edifica e perfeziona nuovi 'corsi', nuovi 'ordini' (le scienze, le arti), in sintonia con le leggi dinamiche della natura (la loro emulazione, sulla base dell'idea di ordinamento come concatenazione causale), prospettando un'idea di giustizia che si rende necessaria allo svolgimento stesso della sua libera attività. Svincolare l'idea di sviluppo della civiltà da una visione teologica, che postula una caduta originaria e un riscatto futuro, non significa per Bruno aderire a una concezione ottimistica di progresso, teleologicamente intesa. L'idea di una vicissitudine universale, che si riflette su piani diversi – da quello fisico a quello etico – definisce infatti l'orizzonte irriducibilmente storico della civiltà che, di per sé, è sottoposta a spinte costruttive così come a forze disgregatrici che ne condizionano il corso⁴⁸.

Nel *Sigillus sigillorum*, Bruno ricorda che Prometeo non fu amato dagli dèi in quanto quello che veniva presentato sotto forma di un dono poteva spingere il genere umano verso un fatale torpore, insinuando l'illusione che quei beni (i «Deorum thesauri») gli fossero dovuti di diritto e che fossero del tutto gratuiti, indipendentemente dalla personale ricerca di ognuno e cioè non come meritati frutti dell'*ingenium* e della cura individuali. Prometeo sarebbe empio in quanto – in modo promiscuo, sottolinea Bruno – rese comune un bene così elevato sia ai degni che agli indegni⁴⁹ (dietro ai «Deorum thesauri» fa capolino il sommo bene, così come dietro la parola «indignis» per Bruno si celano ozio e ignoranza). Si profilano così le implicazioni teologiche che l'interpretazione del mito (ma non solo di questo mito) doveva suscitare in Bruno, intendendo i tesori degli

47. «Con quella libertade – sottolinea Bruno nello *Spaccio* –, senza la quale non arrebbe detta similitudine» (*ibid.*). Il rinvio a Pico è segnalato in nota da Giovanni Gentile (vd. *Oratio de hominis dignitate*, in Pico 1942: 102 ss.). Al riguardo, cfr. anche le considerazioni dell'*Encomium moriae* che Bruno ha presenti pur non condividendo la posizione scettica di Erasmo (Erasmo 1979: 112-113).

48. In questa prospettiva Bruno interpreta anche il motivo delle scansioni e della ciclicità del tempo.

49. BOL II,II 162. Più genericamente, nel *Cantus Circaeus* si richiama la figura di Prometeo in relazione ai rischi di una imprudente divulgazione di cose elevate e arcane (BOL II,I 215-216). Anche in questo contesto, *gratia* e *dono* risultano essere parole chiave.

dèi nel senso di bene eterno, che è ricerca e non semplice dono. Rifacendosi al *Sigillus*, nello *Spaccio de la bestia trionfante* Prometeo, definito da Bruno «audace e curioso», entra in scena come colui che non è tanto favorevole alla gloria degli dèi, «quanto troppo affezionato a gli uomini, quali volea che per privilegio e prorogativa de l'immortalade ne fussero a fatto simili ed uguali»⁵⁰. L'episodio che segue nel testo, che vede impegnato il Titano a trasportare sul dorso di un asino degli otri «pieni di vita eterna» da donare indifferentemente a tutti gli uomini, e la successiva rottura dei barili a causa dell'asino con la dispersione della vita eterna, ci fanno capire in modo inequivocabile che nello *Spaccio* il mito di Prometeo viene a collegarsi con il discorso sul cristianesimo, le sue illusorie promesse (la grazia-salvezza come dono) e le conseguenti virtù a rovescio. Anche nella *Cabala del cavallo pegaseo*, la figura di Prometeo appare in un contesto con forti implicazioni teologiche (i riferimenti sono alla tradizione ebraico-cristiana⁵¹, con il significativo accostamento delle figure di Prometeo e di Adamo⁵²). Nel testo si chiarisce così del tutto – se mai ci fossero stati dei dubbi – a quale figura di sapiente, come teologo, Bruno attribuisse quella *hybris* di cui si parlava all'inizio: «gli superbi e presumptuosi sapienti del mondo, quali ebbero fiducia nel proprio ingegno, e con temeraria e gonfia presunzione hanno avuto ardire d'alzarsi alla scienza de secreti divini e que' penetrali della deitade»⁵³. Il mito di Prometeo, come già in Esiodo, richiama il tema dell'ingegno in un orizzonte di sfida e di in-

50. BDI 816 (cfr. anche p. 817).

51. È sempre da tener presente tale saldatura – che la critica bruniana solitamente non evidenzia in tutta la sua portata – per comprendere il discorso che Bruno viene svolgendo nello *Spaccio* e, soprattutto, nella *Cabala* (ma anche in altri suoi scritti). Bruno sottolinea gli elementi di continuità, mostrandosi tuttavia ben consapevole della svolta che il cristianesimo rappresenta rispetto a quella tradizione, anche nel senso di trascurarne alcune componenti fondamentali a vantaggio di un sincretismo che guarda nel contempo a taluni indirizzi della filosofia greca. Non stupisce comunque se nelle sue opere i «cabalisti e certi mistici teologi», «santi dottori e rabini illuminati», sono considerati in una luce diversa rispetto alla gran parte dei teologi cristiani.

52. È da rilevare che nei suoi scritti Bruno pone spesso in parallelo, istituendo tutta una serie di confronti, la mitologia greca e quella ebraica (e cristiana) – la riflessione sulla figura di Prometeo è uno di questi casi.

53. BDI 877-878. Si tratta di un punto fondamentale che qui non è possibile affrontare nei suoi sviluppi. La critica di Bruno si rivolge in generale verso chi (una certa teologia) pretende di esaminare il divino in sé (i «penetrali della deitade»), che è inconoscibile. In tal modo, in una prospettiva che si richiama anche a Lo-

ganno. Gli stratagemmi per frodare gli dèi si rivelano abili tecniche di dominio rivolte a illudere e asservire l'uomo: l'ingegno di figure prometeiche – come Dedalo e Bellerofonte⁵⁴ – incarna una scienza potente e temeraria, che non prevede un'effettiva trasmissione del sapere e che si fa ammirare, incutendo timore e riverenza.

Il riferimento di Bruno ad Esiodo comporta nel contempo un ribaltamento della tradizionale concezione dell'età dell'oro, quale veniva tratteggiata negli *Erga*⁵⁵, ma – ed è questo il punto – proprio a partire dalla stessa visuale esiodea dell'elogio dell'ingegno nell'orizzonte storico del consolidamento e dello sviluppo delle scienze e delle arti sulla base del lavoro e della sollecitudine umani; Bruno ha presente in tal senso anche le celebri pagine di Erasmo nell'*Encomium moriae*⁵⁶. Si è già parzialmente citato un brano dello *Spaccio* che affronta la questione. Dopo aver sottolineato che per gli uomini di quella «aurea etade» si debba parlare a ragione più di stupidità bestiale che di virtù e felicità, Bruno osserva:

Or essendo tra essi per l'emulazione d'atti divini ed adattamento di spirituosì affetti nate le difficoltà, risorte le necessitadi, sono acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino⁵⁷.

Si tratta di un testo in cui in estrema sintesi si concentrano alcuni dei temi di fondo e dei termini chiave dello *Spaccio* (va comunque tenuto conto dell'intera prima parte del dialogo III). È evidente che il brano richiama il testo del *Sigillus sigillorum* con i riferimenti agli *Erga* e alle *Georgiche*, che vengono qui significativamente sviluppati,

renzo Valla e a Erasmo, egli intenderà l'adagio «Quae supra nos, ea nihil ad nos».

54. Sulle figure di Dedalo e Bellerofonte, tratteggiate in questa luce negativa, cfr. in particolare BOL I,II 321-322. È da segnalare che, nel *De imaginum compositione*, all'immagine teologica di Prometeo, qui ricordata, si aggiunge quella di Prometeo come 'mago', che opera attraverso simulacri (nel testo si istituisce un confronto con alcune imprese di Mosè: BOL II,III 102).

55. *Erga* 106 ss.

56. Cfr. Erasmo 1979: 110 ss.

57. BDI 733. «Le necessitadi – scrive Bruno negli *Eroici furori* – partoriscono le fatiche e studi, e questi per il più de le volte la gloria d'immortal splendore» (BDI 961).

anche tenendo conto di alcune riflessioni di Platone, il quale però insisteva su una fondazione metafisica della civiltà, attraverso l'immagine dei doni da parte degli dèi – con un'elargizione dall'alto, l'idea di progresso della civiltà assumeva infatti i caratteri di un destino. Nel brano citato, si possono facilmente individuare i termini che istituiscono un confronto con quella tradizione poetica e che si sono già precedentemente incontrati: emulazione (che nel linguaggio figurato dello *Spaccio* appare personificata come «virtuosa Emulazione»), difficoltà, necessità, ingegno, e altri ancora. Da rimarcare la presenza del neologismo «egestade»⁵⁸ e dell'espressione «urgenti occupazioni» che, aderendo al testo del *Sigillus* e delle *Georgiche*, comportano una riconsiderazione della narrazione degli *Erga* con l'emergere dell'idea di ingegno come capacità dell'uomo di far interagire l'intelletto e la mano, facendo progredire le scienze e le arti e dando così espressione e risposta ai suoi bisogni materiali e spirituali⁵⁹:

gli dei – afferma nello *Spaccio* Sofia – avevano donato a l'uomo l'intelletto e

58. Si tratta senza dubbio di un termine chiave, che nel brano citato dello *Spaccio* viene a collegare difficoltà/necessità da una parte e occupazioni/invenzioni (come industrie/arti) dall'altra. L'*egestas* come condizione di bisogno richiama l'*ingenium*: una forza che risponde a problemi che insorgono in orizzonti storici diversi, i quali a loro volta si delineano sullo sfondo di fenomeni oppozionali ciclici. Come dialettica tra *egestas* e *studium*, il motivo ritorna nel *De rerum principiis*, dove viene a stabilire una precisa connessione tra vicissitudine planetaria e sviluppo della civiltà: «Verum ut ad propositum redeamus, habeat Mars suas virtutes, Saturnus suas non minus quam quicumque alius, licet quibusdam respectibus seu relationibus ad quaedam huiusmodi dicantur, quandoquidem ad bona Iovis Saturnus adducit, ut ad sublimitatem humilitas, ergo bonus; ad mala Saturni Iuppiter adducit, ut ambitio, gloria vana, tyrannis ad egestatem, egestas accendit studium, studium comperit artes, artes divitias, divitiae honorem et gloriam, honor et gloria superbiam et tyrannidem, haec bella, bella desolationes, paupertates, paupertas rursum studia» (BOL III 550); per alcune considerazioni al riguardo, cfr. Tirinnanzi 1995: 35 ss.

59. Risulta chiaro come in questa prospettiva Bruno non ponga la questione dell'ingegno, quale capacità umana propriamente creativa, nel senso di facoltà dell'invenzione artistica e retorica. Una specifica riflessione sull'*ingenium* ritorna riguardo all'*ars memoriae*. In quanto feconda logica combinatoria che si basa sulla possibilità di utilizzare immagini e figure, nonché segni, sigilli e altro, l'*ars memoriae* rinvia all'attività della *ratio/phantasia* e dell'*ingenium* generato dalla natura (cfr. BOL II,II 59). In questo ambito Bruno sviluppa l'idea del legame tra filosofia, pittura e poesia (cfr. BOL II,II 133 e BOL II,III 198-199).

le mani⁶⁰, e l'aveano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebe detta similitudine, venesse ad serbarsi dio de la terra⁶¹.

Sviluppando questi motivi, nella *Cabala* Bruno delinea una concezione dell'ingegno in una luce psico-fisiologica, per cui la causa stessa dell'ingegno dell'uomo viene ricondotta a fattori puramente organici⁶². Quello che nello *Spaccio* sembrava risalire a un dono divino si presenta come il frutto di un peculiare sviluppo di «membra, instrumenti, potenze ed atti» in rapporto alla specie; riguardo infatti all'essenza, sottolinea Onorio nella *Cabala*, l'anima dell'uomo non differisce punto da quella «de le mosche, ostreche marine e piante»⁶³:

Or cotal spirito, secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giungersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno ed operazioni... Quindi possete capire esser possibile che molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intel-

60. Bruno attribuisce una grande importanza alla funzione della mano nello sviluppo della civiltà (cfr. in particolare BDI 887).

61. Tale libertà, continua il testo, «quando verrà ad essere ociosa, sarà frustratoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende. E per questo ha determinato la providenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione» (BDI 732-733).

62. Si tratta di una concezione che, richiamandosi in particolare alla teoria umorale ippocratica, si trova alla base dell'*Examen de ingenios* di Huarte (I^a ed.: Baeza 1575); la traduzione italiana del testo, apparsa a Venezia nel 1582, fu più volte pubblicata negli anni successivi.

63. BDI 885. Una medesima essenza, una medesima sostanza in quanto materia e in quanto spirito; la posizione di Bruno nella *Cabala* si rivela veramente radicale, in direzione di un'idea di trasformazione-evoluzione delle specie. «Vuoi dunque — chiede Sebasto — che come d'una medesima cera o altra materia si formano diverse e contrarie figure, cossì di medesima materia corporale si fanno tutti gli corpi, e di medesima sustanza spirituale sono tutti gli spiriti?»; risponde Onorio: «Cossì certo; e giongi a questo che per diverse raggioni, abitudini, ordini, misure e numeri di corpo e spirito sono diversi temperamenti, complessioni, si producono diversi organi» (BDI 890). È da segnalare che in particolare nel *De monade* (cap. I e altrove nel testo) Bruno riprende e sviluppa questi temi della *Cabala*.

letto che l'uomo... ma per penuria d'instrumenti gli viene ad essere inferiore⁶⁴.

La tematizzazione del nesso necessità-emulazione-ingegno come chiave interpretativa dell'origine e dell'affermarsi delle arti e delle scienze ritorna in altri autori del Cinquecento, con il richiamo al racconto esiodico e a vari testi classici che lo rielaboravano, anche se la profondità e la complessità dell'analisi dello *Spaccio* non si ritrovano nelle opere dell'epoca. Bruno si pone, tra l'altro, in un'ottica che considera i miti, tra cui quelli delle origini della civiltà, come archetipi di strutture mentali costanti, che rinviano a precisi fenomeni naturali e che racchiudono una «profunda philosophia»⁶⁵. Risultano comunque di notevole interesse le parti dedicate allo sviluppo delle arti e delle scienze nel *Trattato dell'ingegno dell'huomo* di Antonio Persio, pubblicato nel 1576. Persio ritorna varie volte sul tema della necessità e del bisogno come motivi propulsori dello sviluppo delle capacità dell'uomo e, in particolare, del suo ingegno. Nel testo ricorrono i termini che si ritrovano nello *Spaccio*: ozio, fatica, industria, fortuna, e altri. Ma più che sul piano terminologico, una significativa affinità risulta a livello tematico⁶⁶.

Non è escluso che Bruno abbia conosciuto il *Trattato* di Persio. Non si vuole tuttavia, in questa sede, porre la questione delle affinità, di temi e di terminologia, nell'ottica di un eventuale influsso diretto dell'opera sullo *Spaccio*. Alcuni motivi presenti nei due testi erano abbastanza diffusi nella cultura dell'epoca. In merito poi a talune affinità più profonde, che agiscono su un piano propriamente filosofico, la questione meriterebbe una ricerca apposita, anche in direzione di possibili matrici comuni.

64. BDI 885-886. Riguardo a ingegno e intelligenza, la distinzione tra le diverse specie animali si situa in tal modo unicamente sul piano della diversità di organi e di 'complezione': «quel spirito o anima che era nell'aragna, e vi avea quell'industria e quelli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo, giunto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri instrumenti, attitudini ed atti». Su questi temi, è da vedere l'intera prima parte del dialogo tra Onorio e Sebasto. Qui, come altrove, Bruno tra l'altro critica il concetto tradizionale di istinto animale.

65. Cfr. ad es. quanto viene affermato nel *De rerum principiis* (BOL III 551).

66. «Lo spirito nostro... – scrive ad esempio Persio – guarda la povertà che è nel corpo suo di molte cose, delle quali ha bisogno; dal bisogno nasce il desiderio, & appetito, da questo la forza dello 'ngegno, & della natura dell'huomo, eccitata o dalla Natura, o dagli altri huomini a ritrovare le cose, od a perfeettare le ritrovate» (Persio 1576: 49-50).

Rilevante nel testo di Persio risulta l'approfondimento della tematica dell'ingegno sia sul piano fisico-psicologico⁶⁷, sia su quello relativo alla nascita e allo sviluppo delle scienze e delle arti. Perno del trattato è la concezione dello spirito desunta dall'opera di Telesio; la questione che sta a cuore a Persio è quella di mostrare come il principio di un unico *spiritus vitalis*, che pure postula una concatenazione causale in tutte le cose e che potrebbe far pensare a un determinismo senza volto, in realtà non esclude l'idea di spontaneità e di libertà nell'attività dell'uomo. Tale idea per Persio richiede una indagine specifica, che venga a considerare il problema in una prospettiva in parte nuova. L'aver scelto l'ingegno per affrontare tale questione non è casuale. Come la fantasia e l'immaginazione, anche l'ingegno rivelava un suo profondo ancoramento al mondo fisico, sebbene in un modo meno ambiguo rispetto a quelle facoltà, in quanto non investiva la questione dei *phantasmata* e dei *simulacra* e il ruolo svolto dalla memoria e dalla cogitativa. Termini che tra l'altro rinviavano alla psicologia e alla gnoseologia degli aristotelici, rispetto ai quali Telesio e i suoi seguaci prendono nettamente le distanze (è interessante notare che nel testo di Persio numerosi sono i riferimenti a Platone e a Plotino). E che, in generale, quello di sviluppare un certo tipo di argomenti, rimasti a margine della trattazione del *De rerum natura*, fosse un problema particolarmente sentito dai telesiani ne è una ulteriore testimonianza anche il breve e interessante scritto di Iacopo di Gaeta sull'idea di bellezza, pubblicato nel 1591⁶⁸.

Nel suo *Trattato*, Persio ritiene inadeguata la tradizionale idea delle facoltà dell'anima per gli strumenti di conoscenza di cui è dotato l'uomo, elencando senso, ragione, mente, ingegno e spirito (non viene considerata la memoria). Egli afferma che più correttamente si deve parlare di operazioni diverse di una medesima potenza⁶⁹.

67. Riguardo alla definizione di ingegno, tra le varie ricordate nel suo *Trattato*, Persio fa riferimento a quella secondo cui esso designa una «certa potenza naturale a noi insita, & ingenerata, per sua propria virtù valente a trovar cosa, che possa mostrarsi, & approvar con ragione». Poco dopo nel testo egli sottolinea che «poco si discosterebbe dalli nostri principij, chi dicesse, Ingegno esser quella facoltà, od attitudine naturale, ritrovantesi in noi, per lo cui mezzo con facilità le cose ardue comprendiamo» (Persio 1576: 15, 17).

68. L'opuscolo, dal titolo *Ragionamento chiamato l'academico, ovvero della bellezza*, fu pubblicato a Napoli, presso l'editore G. Cacchi.

69. Cfr. Persio 1576: 5, 48.

Anche Bruno, nel *Sigillus*⁷⁰ e in altre sue opere, rifiuta una concezione delle operazioni dell'anima che le intende come facoltà separate, quasi fossero sostanze diverse, trattandosi di un'unica *vis* che assume denominazioni diverse – senso, immaginazione, ragione, intelletto – a seconda della funzione; per cui più adeguatamente si dovrebbe parlare di gradi rispetto a una medesima realtà. In Bruno, l'ingegno rivela un forte e decisivo radicamento naturale; riguardo al suo determinarsi, nella *Lampas triginta statuarum* si fa riferimento alle «*naturalis temperatura et organorum dispositio*»⁷¹, richiamandosi alla teoria degli umori e dei temperamenti che istituiva un preciso parallelismo psicofisico⁷². In merito alla *cognitio*, l'ingegno si pone così come elemento nativo, nel senso di un carattere fisico innato: dall'indole che segue la *naturalis complexio*⁷³ e che trova poi espressione nell'inclinazione e nel *genius*; quest'ultimo nel senso di un'inclinazione a uno stadio più avanzato, che si riconosce e si fa conoscere per quello che è⁷⁴. È dal 'genio' – sottolinea Bruno – che seguono gli *eventus fortunae* e gli *studia* (come 'occupazioni') di ognuno⁷⁵. Con il termine *ingenium* Bruno non indica quindi solo l'indole che sin dall'origine si rivela in una determinata attitudine, ma anche ciò che effettivamente si diventa mediante il pieno svi-

70. Cfr. in particolare BOL II,II 175-177 (nel testo, Bruno si riferisce a Plotino, utilizzando ampiamente la versione e il commento di Ficino alle *Enneadi*).

71. BOL III 140.

72. Tra le teorie che propongono una spiegazione del determinarsi dell'ingegno nella sua variabilità, Persio ricorda sia la dottrina astrologica, secondo cui l'ingegno è da ricondurre a un diretto influsso degli astri che produce quel differenziarsi, sia la dottrina umorale ippocratico-galenica, che si appella alla diversità di complessioni e di temperamenti che dispongono una *dissimilitudo* di capacità (Persio 1576: 18 ss.). Riferendosi ad entrambe, Persio osserva: «Queste opinioni anchora che vadino spiando molte cagioni dello 'ngegno, & in molte cose dicano il vero, sono però a mio giudizio difettose & manchevoli in molte cose» (ivi: 23). Il punto fondamentale, su cui si concentra l'interesse di Persio, è che la radice dell'ingegno è lo spirito, un medesimo *spiritus* che produce diversi effetti (ivi: 27-28).

73. 'Luogo' e 'tempo' risultano fattori agenti rispetto alla costituzione fisica dell'individuo, determinandone la 'fortuna'.

74. Il tema del *genius* viene a collegarsi in tal modo a quello della *genitura*; a Bruno non sarà sfuggito quanto affermato da Pomponazzi nel *De incantationibus*: «Genij enim nihil aliud sunt nisi hominum geniturae: quique bonas habent genituras, bonos habent genios: qui malas genituras, malos genios» (Pomponazzi 1567: 198). D'altra parte, vari spunti sul legame tra *naturalis complexio* e *inclinatio* si trovano anche nelle opere di san Tommaso.

75. BOL III 140. Nello *Spaccio* si afferma: «non sono medesimi virtudi dove non son medesimi studi, medesimi ingegni, inclinazioni e complessioni» (BDI 734).

luppo delle proprie facoltà, seguendo un certo orientamento di vita⁷⁶. La riflessione sull'ingegno viene così a intrecciarsi con quella relativa all'*habitus*. Nell'orizzonte della 'qualità', alla coppia di *indoles-ingenium* corre parallela quella di *dispositio-habitus*. Per entrambe, anche se in maniera diversa, il legame con una potenza/impotenza di natura risulta fondamentale⁷⁷. Ma tale radicamento (naturale e assieme storico, in quanto spazio-temporale che richiama ambiente, fattori ereditari, costumi ecc.) non esprime un destino ineluttabile. Quando nel breve dialogo dell'*Asino Cillenico* – un testo dove il gioco delle maschere asinine allude al motivo dei Sileni di Alcibiade⁷⁸ –, Bruno affronta la questione dell'assioma fisiognomico, per cui la nostra natura è ciò che appare, giusto che si viene ad essere valutati sulla base della «disposizion del corpo, fisionomia ed ingegno, per la gran conseguenza che conoscemo aver il corpo da l'anima e con l'anima», è l'Asino stesso, rispondendo a Micco Pitagorico (altra tipologia di asino), a ricordare che «non si deve aver per universale, che l'anime sieguano la complession del corpo; perché può esser che qualche più efficace spiritual principio possa vincere e superar l'oltraggio che dalla crassezza o altra indisposizion di quello gli vegna fatto». Menzionando l'aneddoto relativo al fisiognomista Zopiro che, giudicando Socrate dal suo aspetto esteriore,

76. Si potrebbe anche parlare di un ingegno contratto, a livello di indole, e di un ingegno esplicato, a livello di genio. È chiaro che in questa dinamica è implicata la questione dell'*ethos*, del carattere come qualità interiore che può essere anche acquisita.

77. Nella *Summa terminorum metaphysicorum*, riferendosi a quattro diverse specie di 'qualità', si afferma: «Prima est habitus vel dispositio, nempe affectio quaedam interior vel exterior, quae levius vel gravior, fortius vel lentius, separabilis vel inseparabilis, perfectius vel imperfectius, brevius vel diuturnius haeret subiecto, ubi dispositio via est ad habitum... Secunda species est naturalis potentia vel impotentia, nempe qualitas, qua naturaliter ad aliquid agendum vel ferendum sumus idonei; et dicitur naturalis potentia, qua facile agimus, movemus, et difficile patimur et movemur, sicut incolumitas, nervorum fortitudo, agilitas, pugillaris facultas. Naturalis impotentia e contra est qualitas, qua naturaliter seu ex principiis naturalibus sumus affecti ad facile patiendum et difficile agendum et movendum, sicut imbecillitas, valetudinarietas, debilitas, lassitas et similia, quae a nativitate et a complexionem connata sortiti sumus. Ad hoc genus referuntur hebetudo, crassitudo ingenii, indocilitas, sicut ad contrarium, acumen, strenuitas, alacritas» (BOL I, IV 26). Per un riferimento a *ingenium* nel senso di *potentia-ars* di Dio, cfr. BOL III 655-656.

78. Tutto il testo è pervaso da uno spirito silenico-socratico che si confronta con una vulgata concezione pitagorica.

ne colse la potenziale inclinazione ma non l'effettivo genio⁷⁹, si afferma che «non è cosa che per studio non si vinca»⁸⁰. In questo senso, attraverso un'adeguata disciplina (educazione) che agisca sull'*habitus*, l'animo (come «intelletto e voluntade intelletiva») è in grado di contrastare «l'onde de naturali indisposizioni» e uno stesso ingegno mal disposto⁸¹ – non si tratta di una via facile, ma è l'unica per una *emendatio* che trovi una corrispondenza nella prassi.

Alcuni nodi problematici affrontati da Persio nel *Trattato dell'ingegno dell'huomo* si possono rintracciare nell'opera bruniana, anche se in questa si presentano con delle coordinate più complesse. Bruno, che tra l'altro dichiara di essere stato 'allevato e nutrito in gioventù' nella dottrina dei peripatetici⁸², sa bene che quelle della fantasia e dell'immaginazione e, in generale, quelle relative ai sensi interni e alla *cognitio sensitiva*, sono questioni cruciali per la comprensione delle dinamiche della conoscenza; quindi la trattazione relativa all'*ingenium* non potrà in alcun modo sostituirsi o sovrapporsi a quella relativa alla *phantasia*. Per quanto riguarda poi la memoria, egli attribuisce ad essa una funzione fondamentale; nel suo grado più elevato, la memoria viene in un certo senso a coincidere con la mente⁸³.

Secondo Persio, il carattere degli strumenti di cui è dotato

79. All'episodio si accenna anche nello *Spaccio* (BDI 734). Per l'aneddoto, cfr. Cicerone, *De fato* 5.10 e *Tusc.* IV, 37.80; Alessandro di Afrodisia, *De fato* 6; Eusebio, *Praep. Evang.* VI, 9.22. Nella seconda parte del *De umbris idearum* si fa riferimento alla capacità dei pitagorici e dei magi di cogliere «la vita e la specie dell'anima dalla forma del corpo» (BOL II, I 59).

80. BDI 919. Nella *Lampas triginta statuarum* Bruno scrive: «unde Platonis est vulgatum, quod 'qui studia mutat, genium mutat atque fortunam'» (BOL III 140). Su tali questioni si ritorna, in una prospettiva più accentuatamente naturalistica, nel *De rerum principiis* (cfr. BOL III 554 ss.).

81. Sulla significato di 'affrenare l'ingegno' e 'riformare un animo perturbato', cfr. ad es. quanto si legge in BDI 658-659. La forza dell'animo può quindi sia elevare che frenare l'ingegno (nello *Spaccio*, Bruno sottolinea che «non si mutano, ma s'adattano gli animi e le voluntadi»: ivi, 649). Le *dotes animi* si pongono su un piano diverso rispetto alle qualità naturali, in quanto non sono semplicemente date, ma risultano essere il frutto di una faticosa e personale ricerca. Queste considerazioni rinviano inoltre al tema classico secondo cui il 'sapiente' riesce a dominare gli influssi astrali e altri condizionamenti.

82. BDI 941.

83. Cfr. ad es. quanto si afferma in BOL III 141. Nonostante alcune affinità di linguaggio, la teoria bruniana della conoscenza viene a svilupparsi in un orizzonte molto diverso rispetto a quello degli aristotelici.

l'uomo, tra i quali l'ingegno si rivela come a lui peculiare, e il loro dispiegamento in diverse operazioni è da inquadrare nella vicenda naturale-vitale di un unico spirito che informa ogni cosa; dunque uno spirito come calore vitale che anima e come fuoco che modella e purifica. L'ingegno sarebbe lo stesso spirito sottile che, più abbondante nell'uomo rispetto agli animali, agirebbe dal suo interno stimolato dall'esterno. Un significativo parallelismo è così posto tra lo spirito di ogni animale, compreso l'uomo – la sua sostanza vitale –, e lo spirito del mondo, dove si fa evidente l'interessante tentativo di Persio di interpretare in senso telesiano il nesso anima individuale-anima del mondo della tradizione neoplatonica⁸⁴. Certo Persio si mostra cauto in alcuni passaggi e tiene fermo il principio che la mente-*animus* dell'uomo è formata direttamente da Dio e non da tale spirito universale; ma nel testo tale distinzione passa in secondo piano. Esaminando la teoria secondo cui ci fu «un prim'huomo di divino intelletto» a imporre i nomi alle cose e a «ritrovare» le arti e l'idea di giustizia, Persio insiste sul fatto che la sapienza ha una sua origine dall'alto, come spirito, nel senso di una forza che pervade, vivifica e incita ad agire. E, se in alcuni punti si mantiene per prudenza una qualche ambiguità, in sostanza si fa capire che, come Vulcano colpì la testa di Giove per far generare Minerva, così fu lo spirito a battere il capo di quel primo uomo: «batté... tanto, che lo 'ngegno dianzi in quello rinchiuso, & scioeperato standosi, per la forza di quelle battiture si mise alla 'nquisition delle cose nuove»⁸⁵.

È forse superfluo rilevare che, nonostante talune affinità, il discorso di Bruno è molto più articolato anche rispetto alla questione dell'intelletto e dell'anima umana in rapporto alla mente divina e allo *spiritus* o all'*anima mundi*⁸⁶, per non parlare poi della questione della sapienza, della sua essenza e di quello che di essa all'uomo si manifesta; ovviamente il confronto andrebbe esteso tenendo conto degli altri testi di Persio. Nel suo *Trattato*, pur facendosi riferimento a diverse tipologie di ingegno e alle numerose sue 'cagioni' – tra le

84. Cfr. Persio 1576: 37-38.

85. Ivi: 54-55.

86. Si è fatto già riferimento ad alcuni passaggi della *Cabala* circa l'unità della sostanza corporea e di quella spirituale in relazione alle specie e agli individui; per la dottrina della sostanza, il testo fondamentale rimane il *De la causa, principio et uno* (cui rinviano sia le altre opere italiane sia i successivi scritti latini del filosofo).

quali, oltre al bisogno, i viaggi con l'acquisizione di nuove conoscenze, la costituzione fisica e l'eredità familiare, i luoghi ecc. —, il ragionamento sviluppa il problema in una luce esclusivamente positiva per l'essere umano, con la sua capacità di progredire e migliorare incessantemente: è l'ingegno che, radicandosi profondamente nella natura, che è *spiritus* come forza dinamica, e sulla base di un processo di emulazione e di perfezionamento continui, spinge l'uomo (nel senso di un incitamento interno), a edificare, navigare, cacciare; a industriarsi in ogni modo perché possa dare una risposta ai suoi desideri e alle sue necessità, a quella povertà bisognosa che già Esiodo aveva cantato come generatrice di ricchezza. È l'ingegno che lo incita così a misurarsi ed elevarsi in tutte le possibili attività, finanche a volare. Una metafora all'epoca quasi ossessiva, ma ci si poteva sempre appellare alla leggenda di Dedalo come a un fatto forse realmente accaduto⁸⁷ — non a caso l'ingegno, nella tradizione iconografica e iconologica barocca, verrà raffigurato nudo e alato come l'anima; con un bel paio d'ali possenti quali si poteva immaginare fossero state quelle di Dedalo. L'ingegno si rivelerebbe dunque come una qualità propria dell'uomo — rispetto alle altre specie animali —, una «certa potenza naturale a noi insita, & ingenerata», sottolinea Persio: è mediante essa che l'uomo esercita la propria supremazia nella natura e può inoltre dilettersi. Alcuni elementi dell'analisi di Persio ritornano anche nella riflessione bruniana sull'ingegno. Tuttavia, come si è detto, Bruno considera la differenza tra uomo e animale unicamente sul piano della diversità di organi (in particolare la mano sarebbe stata decisiva per l'evoluzione e il dominio dell'uomo) e di 'complessione' — «molti animali possono aver più ingegno e molto maggior lume d'intelletto che l'uomo... ma per penuria d'istrumenti gli viene ad essere inferiore» —, non quindi sul piano di una diversa potenza dello *spiritus* in quanto valore, nel senso di un diritto ontologicamente fissato, che giustificerebbe una gerarchia tra le specie decisa *ab origine*: un primato di nascita che di per sé predisporrebbe a una maggiore dignità, felicità o bontà dell'uomo. Al riguardo, Bruno suggerisce che è bene avere qualche dubbio sul fatto che sia solo una favola quell'antica dottrina che sostiene una rotazione delle fortune e delle dimore dell'anima.

A ben vedere, esiste allora una differenza fondamentale tra l'analisi di Bruno e quella di Persio che mette in discussione il quadro otti-

87. Cfr. Persio 1576: 8-9. Per alcuni riferimenti di Bruno a Dedalo, cfr. quanto indicato nelle note 42 e 54.

mistico che si delinea nel *Trattato dell'ingegno dell'huomo*. Tutti quegli aspetti e risultati riferiti all'ingegno nella prospettiva del progresso della civiltà per Bruno costituiscono un dato, sicuramente un vantaggio per l'umanità, ma che non comporta affatto una bontà certa, quasi metafisica, dell'uomo e del suo ingegno, speculare a una sua presunta superiorità – l'etica non potrà pertanto valersi di una comoda corsia preferenziale. Sul piano della natura, l'ingegno indica solo una qualità fisica più o meno potente, che si potrà sviluppare psicologicamente e moralmente in una direzione o in un'altra, a partire da determinate condizioni naturali e culturali⁸⁸. Su questo punto Bruno, il quale tra l'altro prende implicitamente le distanze anche da Ficino che, nella *Theologia Platonica*, aveva notato come l'ingegno, per la sua stessa natura, non fosse soggetto né ai luoghi né ai tempi⁸⁹, si mostra più radicale di Persio. Ciò che anima, ciò che forma, lavora sempre su dei semi (contenenti informazioni primarie che si situano sul piano dei fattori ereditari): incita, agita e costruisce sulla base di tali semi che trovano essere, come individui di specie diverse, in una molteplicità di forme e complessioni possibili in corrispondenza di varie indoli. Tutto questo, tenendo conto degli ambienti differenti (i luoghi geografici come gli ambienti culturali, familiari) in cui, di volta in volta (i 'tempi', regolati da scansioni precise), si sviluppa la vita – natura e cultura si saldano in un incessante fenomeno vicissitudinale. In sé, l'ingegno non è né buono né malvagio, ma si manifesta invece, nella natura e nella storia, e secondo particolari conformazioni, ora buono ora malvagio; Bruno sottolinea tale elemento, parlando di una «radix naturae insita» che si conserva sempre, anche

88. Per alcune riflessioni al riguardo, sono da tener presenti in particolare i capitoli che affrontano la questione del tempo e della 'virtù del luogo' nel *De rerum principiis* (BOL III 536-559).

89. Nell'opera Ficino, discutendo alcune argomentazioni di Platone (*Leg.* V, 747d-e) e di Aristotele (*Pol.* VII, 11), sottolinea il fatto che la diversità delle regioni e dei secoli produce una differenza significativa riguardo agli *habitus* dei corpi, mentre ne produce una minima riguardo agli ingegni; diversità, quest'ultima, che può essere 'corretta' mediante un'adeguata educazione (cfr. Ficino 1576: I, 297). È tuttavia da notare la diversa posizione ficiniana nel *De vita coelitus comparanda*, dove il tema dell'*ingenium* viene a saldarsi con quello del *genius-daemon*; in questo caso, Ficino attribuisce un ruolo determinante all'influenza sia degli astri che dei luoghi. Del *De vita coelitus comparanda*, cfr. in particolare il cap. XXIII: «Ut prospere vivas agasque, in primis cognosce ingenium, sidus, Genium tuum, & locum eisdem convenientem, hic habita, professionem sequerere naturalem» (Ficino 1576: I, 566-568).

quando viene in qualche modo modificata dall'educazione⁹⁰. In merito all'*ingenium*, non si fa quindi riferimento unicamente a quella disposizione naturale degli uomini ad essere più o meno dotati e in grado di progredire nella conoscenza. Non si tratta solo della questione, che pure interessa Bruno, di comprendere il perché della presenza inestirpabile dell'ottusità nel genere umano. Qui il discorso è sì fisico, ma si esplica in un orizzonte prettamente etico e concerne il significato della presenza del male, come conseguenza di una polarità che agisce sin dall'origine. Non certo a livello della sostanza; non esiste per Bruno un male radicale in tal senso. Nel contempo, ed egli insiste su questo punto rifacendosi a Plotino e alla tradizione della teologia negativa, in modo alquanto inadeguato si definisce *bonum* la «monade che è la divinitade»⁹¹.

Così, nelle sue opere si parla non solo genericamente di ingegni «vegeti» o «stupidi» e di ingegni fecondi, eroici e come divini accanto a quelli ordinari e «hebetes», ma anche di ingegni illuminati e di «sordidi ingenii», che trovano una corrispondenza nella figura del *genius* personale e anche del *genius loci*; come «felici genii» oppure «genii perversi ed inimici» a secondo dei luoghi e dei tempi⁹² (entrambe le figure fanno spesso capolino nelle opere di Bruno). Dunque il discorso sull'ingegno, in questa prospettiva, conduce Bruno a quello sui *daemones* o angeli di opposte tendenze; demoni che non si limitano agli abissi infernali o agli spazi eterei, ma che conducono, senza attributi immediatamente riconoscibili, una vita apparentemente comune nella natura e nella storia; che a volte si nascondono – per pudore o per inganno – e che risultano non meno provvidi o,

90. Nel capitolo «De virtute loci» del *De rerum principiis*, Bruno ritorna con forza sul condizionamento dell'ambiente naturale sull'indole (dei popoli e dei singoli individui): «Sunt enim quaedam eius naturae, quae in omnibus locis producuntur, licet non ubique similiter, aequaliter et secundum easdem dispositiones et qualitates; hinc variae patriae varios hominum mores referunt. Omnino quippe suis regionibus et suo caelo spiritus hominum gubernantur, ut videre est ubi immite caelum immites homines, licet hoc accidentaria et extranea educatione, bonitate principum, legum, institutionum et religionum valeant moderari, semper tamen radix illa naturae insita est in profundioribus» (BOL III 554). Poco dopo nel testo si afferma: «Ingenium quoque diversum est, quod hanc corporis diversitatem consequitur» (ivi, 555). Al riguardo, cfr. anche la nota di Bruno riportata in BOL III 543.

91. BDI 1125.

92. Per i riferimenti, cfr. BDI 593, 655; BOL I,II 32 ss., II,I 17, II,II 161, III 656 e 676.

al contrario, perniciosi (*angeli nocentes*) per l'umanità di quelli che ci siamo voluti immaginare abitare luoghi così lontani.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Badaloni 1988

N. Badaloni, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, De Donato, Bari-Roma.

Cassirer 1927

E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin. Il volume presenta in appendice l'edizione critica del *Liber de mente* di Niccolò Cusano (a cura di J. Ritter) e del *Liber de sapiente* di Charles de Bouvelles (a cura di R. Klibansky).

Erasmus 1979

Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, IV, vol. III, ed. C. H. Miller, North-Holland Publishing Company, Amsterdam.

Ficino 1576

Marsilii Ficini Florentini, insignis philosophi Platonici... Opera, Basileae, ex Officina Henricpetrina, 2 voll.

Ginzburg 1986

C. Ginzburg, *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e nel Seicento* [uscito in versione inglese nel 1976], in Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino.

Mercati 1942

A. Mercati, *Il Sommario del processo di Giordano Bruno*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.

Papi 1968

F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, La Nuova Italia, Firenze.

Persio 1576

A. Persio, *Trattato dell'ingegno dell'huomo*, in Vinetia, appresso A. Manutio.

Pico 1942

G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze.

Pomponazzi 1567

Petri Pomponatii philosophi et theologi... Opera, Basileae, ex Officina Henricpetrina.

Tirinnanzi 1995

G. Bruno, *De rerum principiis. Una riforma della «magia»*, a cura di N. Tirinnanzi, prefazione di M. Ciliberto, Procaccini, Napoli.

GUIDO GIGLIONI

IMMAGINAZIONE, SPIRITI E GENERAZIONE.
LA TEORIA DEL CONCEPIMENTO NELLA
PHILOSOPHIA SENSIBUS DEMONSTRATA DI CAMPANELLA

SUMMARY

Campanella's *Philosophia sensibus demonstrata* is directed against Giacomo Antonio Marta's *Pugnaculum Aristotelis* (1587), an attack on Telesio's philosophy of nature. One of the eight disputations is devoted to the theme of conception. Here the young Campanella, moving between Aristotle and Galen, Ficino and Telesio, worked out a theory of generation, where the imagination and the sentient spirit play a decisive role. Campanella's subsequent metaphysical analysis and his construction of an organic system of natural philosophy reveal, far from a rejection of his early intuitions, a basic continuity in his ideas on generation.



1. CONCEPIMENTO E IMMAGINAZIONE

Concipere significa ricevere e formare nel grembo prima che nell'animo. In nessun altro ambito dei saperi rinascimentali ciò è tanto vero come nel caso delle teorie della generazione. Qui l'immaginazione sembra godere di una potenza davvero incontenibile. Non è semplicemente *riproduttiva*, limitandosi, in quanto 'scimmia dell'intelletto', a rappresentare in specie sensibili gli oggetti esterni in vista dell'intellezione, ma è *produttiva*: deborda dai confini gnoseologici e rivela in tutta la sua forza la spontanea attività plasmatrice del corpo vivente. Non si accontenta di rispecchiare, più o meno fedelmente, la realtà; la produce. La potenza dell'immaginazione, conferma Cardano, si manifesta soprattutto nell'attività sessuale e nei concepimenti¹. I pensieri della madre, scrive Ficino, «nella tenera

1. G. Cardano, *De rerum varietate libri XVII*, Avinione, per Matthaeum Vincen-
tium, 1558, p. 434: «imaginatio rei plurimum potest: est maxime in praegnantibus.
Nam prima vis huius virtutis est in venere: cum illa enim maxime excitatur, aut
extinguitur».

materia del concepto la image del vino scolpiscono»². L'immaginazione lavora sul feto con arcimboldesca maestria, imprimendovi tratti dei più bizzarri: macchie e nei, labbra leporine, volti di maiale, di rana, di ghio, neonati decollati o con cicatrici, teste a forma di fungo, insomma tutto un groviglio di passioni, desideri, appetiti irrefrenabili, di apprensioni, ansie, timori, spaventì e orrori si imprime sulla cedevole materia del feto³.

Ancora ben oltre la metà del XVIII secolo Laurence Sterne poteva ironizzare su certe teorie 'immaginazionistiche' del concepimento⁴. Certo, ironizzare implica che in qualche modo si è ormai preso congedo da ciò di cui si sorride, ma è anche un segno della tenacia e della forza di persistenza che alcune idee mantenevano nella cultura europea⁵. La teoria dell'influenza dei concepimenti immaginativi materni sul concepimento uterino aveva sempre manifestato una notevole resistenza di fronte a tentativi di confutazione. Anche uno dei più decisi negatori dei poteri transitivi e immanenti dell'immaginazione come Thomas Feyens, doveva sconsolatamente ammettere l'efficacia causale dell'immaginazione materna sullo sviluppo del feto⁶. La trattatistica d'arte dedicava spesso ampie sezioni al modo di favorire il concepimento attraverso dipinti collocati in posizioni strategiche nella camera da letto⁷. Ne parlavano i teologi, i giuristi, i filosofi, naturalmente i medici⁸.

2. M. Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Olschki, Firenze 1987, p. 201.

3. Esempi comuni tratti dalla letteratura sull'argomento.

4. L. Sterne, *La vita e le opinioni di Tristram Shandy gentiluomo*, trad. it. di A. Meo, Einaudi, Torino 1990, pp. 7-8.

5. Per la vivacità con cui le teorie 'immaginazionistiche' venivano discusse ancora per tutto il XVIII secolo cfr. L. Mangani, *Il potere dell'immaginazione materna nel Settecento italiano*, «Rivista di filosofia», LXXXVI (1995), pp. 477-491.

6. T. Feyens, *De viribus imaginationis*, Lugduni Batavorum, ex Officina Elseviriana, 1635, p. 235.

7. U. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, Bononiae, typis Nicolai Tebaldini, 1642, p. 399: «Pleni sunt Physicorum libri, visa per conceptum, magnam in partu virtutem possidere: unde praecipitur coniugibus, ut elegantes habeant circa genitalem Lectum imagines». Ivi, p. 386. Cfr. D. Freedberg, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, trad. it. di G. Perini, Einaudi, Torino 1993, pp. 13-47.

8. Sull'influenza dell'immaginazione materna sullo sviluppo del feto cfr. K. Park - L. J. Daston, *Unnatural conceptions: the study of monsters in sixteenth- and seventeenth-century France and England*, «Past and Present», XCII (1981), pp. 20-54; H. W. Roodenburg, *The maternal imagination. The fears of pregnant women in seventeenth-century*

Nei trattati di embriologia del XVII secolo, le influenze della forza immaginativa sullo sviluppo del feto rappresentavano un'ultima, tenace roccaforte contro l'offensiva della nuova anatomo-fisiologia sperimentale e delle filosofie meccaniche. Un'ampia serie di fenomeni potevano venir inquadrati in schemi concettuali aggiornati, ma le voglie, i parti mostruosi, i bizzarri ibridi fornivano un imbarazzante materiale empirico-fattuale che sembrava sottrarsi riottosamente alla presa delle nuove teorie. Malebranche, più cartesiano di Cartesio, doveva elaborare una sofisticatissima teoria del contagio immaginativo per spiegare l'influsso dell'immaginazione dei genitori sulle attitudini psico-fisiche dei figli⁹. Eppure, anche a voler restare ai modi tradizionali di collegare concepimento, immaginazione e spiriti, non era facile spiegare come in concreto l'immagine lasciasse il suo segno sulla materia del feto, tanto più che ogni elemento del problema era imbrigliato in un complesso sistema di pesi e contrappesi, di natura soprattutto teologica.

Le otto *disputationes*, che concorrono a formare la ponderosa *Philosophia sensibus demonstrata*, rappresentano il primo scritto a stampa di Campanella (pubblicato nel 1591, ma già composto nel 1589)¹⁰. In esso il giovane frate domenicano si era proposto di difendere la filosofia telesiana dagli attacchi astiosi del giurista e filosofo napoletano Giacomo Antonio Marta¹¹. In questo saggio esamineremo la seconda *disputatio*, interamente dedicata alla questione del concepimento, e vi troveremo non pochi elementi di originalità.

Per avere uno sfondo su cui collocare il nostro esame della teoria

Holland, «Journal of Social History», XXI (1988), pp. 701-716; M. D. Reeve, *Conceptions*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», CCXV (1989), pp. 81-112; G. Giglioni, *Conceptus uteri/conceptus cerebri. Note sull'analogia del concepimento nella teoria della generazione di William Harvey*, «Rivista di storia della filosofia», LXXXVIII (1993), pp. 7-22; M. Angelini, *Il potere plastico dell'immaginazione nelle gestanti tra XVI e XVIII secolo. La fortuna di un'idea*, «Intersezioni», XIV (1994), pp. 53-69.

9. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Bari 1983, pp. 135-139.

10. T. Campanella, *Philosophia sensibus demonstrata in octo disputationes distincta*, a cura di L. De Franco, Vivarium, Napoli 1992; trad. it. (leggermente modificata) di L. De Franco, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1974.

11. Su Marta e Campanella cfr. F. Fiorentino, *Bernardino Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano*, Le Monnier, Firenze 1874, II, pp. 19-41 e la «Nota al testo» di L. De Franco in *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., pp. 735-45.

campanelliana del concepimento, chiamiamo il medico Jean Fernel a rappresentare la posizione ufficiale, ufficiale non nel senso che in essa fossero arrivati a comporsi tutti i dissidi, che anzi, Fernel ebbe i suoi problemi¹². Possiamo però sicuramente chiamare ufficiale la medicina ferneliana se la si considera come la versione più aggiornata del galenismo, platonizzata quanto basta per venire incontro ad esigenze spiritualistiche, e profondamente radicata nella tradizione umanistica, col suo porre al centro dell'indagine anatomica l'uomo e la dignità della sua posizione nella scala dell'essere. La trascendenza dell'anima (*mens*) è fatta salva e le impertinenze della materia (pur con tutta l'ambiguità del concetto di *spiritus*) debitamente rintuzzate.

Analizziamo dunque, brevemente, i capisaldi della teoria ferneliana del concepimento. La distinzione dei sessi è il risultato della complessità delle prestazioni nella vita animale. Non possono il maschio o la femmina da soli procreare un individuo completo. Si richiede l'intervento di entrambi i sessi, «della femmina, che apporta il corpo e la materia, del maschio, che apporta l'anima e la specie. È infatti il maschio il principio da cui deriva il movimento e l'origine della procreazione; la femmina fornisce la materia e il terreno. Perciò il maschio è l'essere animato che genera in altro, la femmina in se stesso»¹³. Il seme è una struttura animata, è anzi in un certo senso il prototipo della sostanza vivente e autoattiva. È infatti composto di una parte materiale (la porzione meglio concotta dell'alimento) e da una facoltà creatrice ricolma di spirito, che si serve della materia seminale come di uno strumento¹⁴. Ciò che fa del seme un principio di fecondità è una virtù spirituale che non ha nulla di materiale: «Non bisogna considerare la forza, che è racchiusa nella materia del seme e che impartisce la vita e dà forma alle parti, somma facoltà, come derivante dalla massa corporea, ma dalle potenze attive»¹⁵. Il seme è il ricettacolo miniaturizzato delle facoltà dell'anima, prove-

12. Cfr. D. P. Walker, *The astral body in Renaissance medicine*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXI (1958), pp. 119-133; M. L. Bianchi, *Occulto e manifesto nella medicina del Rinascimento. Jean Fernel e Pietro Severino*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'», XLVII (1982), pp. 183-248; J. J. Bono, *Reform and the language of Renaissance. Theoretical medicine: Harvey versus Fernel*, «Journal of the History of Biology», XXIII (1990), pp. 341-387.

13. J. Fernel, *Physiologiae libri VII*, in *Universa medicina*, Hanoviae, impensis Claudii Marnii heredum, 1610, p. 156.

14. Ivi, p. 161. Cfr. anche p. 164.

15. *Ibid.*

nienti dalla totalità del corpo, ma soprattutto dai principali centri operativi (cervello, cuore e fegato) tramite gli spiriti¹⁶. Le facoltà vitali giacciono serrate e apparentemente inattive nel seme (*compressae atque tacitae*), pronte a dispiegarsi non appena le condizioni materiali e ambientali lo consentono. Se dunque il seme è depositario di un calore divino e possiede una natura sovrannaturale e celeste, chi può essere così grossolano – domanda Fernel – «da annoverare il seme, entità del tutto aerea, o meglio eterea, tra le cose terrene che ci circondano»?¹⁷ Anche le donne emettono seme; sono infatti dotate di testicoli e di un apparato genitale non molto dissimile da quello dell'uomo. Il seme del maschio è tuttavia «più efficace e fecondo»¹⁸. Il concepimento – l'atto di rianimare le potenze sopite del seme – spetta alla facoltà dell'utero¹⁹.

Fernel è il rappresentante più famoso della teoria pneumatologica del concepimento. Lo spirito racchiuso nel seme è «il principio regolatore del caldo e di tutte le facoltà, e il primo autore della procreazione». Esso rimane nell'individuo come «il principio che fabbrica e dà forma a tutte le parti, ad esse aderisce dal più profondo della radice ed è di esse la natura prima. Tutte le parti, a cui avrà dato forma, sempre poi assiste e mantiene in vita, in salute e il più a lungo possibile. Perciò questo spirito non solo è il primo veicolo e strumento della facoltà procreatrice (in esso infatti risiede quella somma e divina potenza conformatrice), ma esso solo porta e comprende in sé tutte le altre facoltà naturali, e le ausiliarie, in virtù delle quali ci nutriamo e ci accresciamo»²⁰. Le facoltà dell'anima, che si esplicitano via via che il feto attraversa le fasi del suo sviluppo, hanno un'origine celeste: «queste facoltà e parti dell'anima non sono scaturite dalla crassa materia del seme, ma dal calore celeste e dallo spirito, nel quale consiste tutta la vita e la forza»²¹.

Infine la somiglianza. Fernel considera la questione «ardua e av-

16. Ivi, p. 162.

17. Ivi, pp. 162-164; 177.

18. Ivi, pp. 165-166. Cfr. I. Maclean, *The Renaissance notion of woman*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 35-36.

19. Fernel, *Physiologiae libri VII*, cit., p. 169: «Est igitur conceptio propria et peculiaris uteri actio, qua seminis potestas exuscitur, et insitum sibi munus reipsa obit et exequitur».

20. Ivi, pp. 170-171. Cfr. anche p. 177.

21. Ivi, p. 178.

volta in grande oscurità». La somiglianza può riguardare la specie, il sesso e l'aspetto esteriore. La somiglianza del sesso deriva dalla proporzione delle qualità e dal temperamento nello sviluppo del feto. La somiglianza nell'aspetto esteriore spetta alla «forza della facoltà formativa», contenuta tanto nel seme maschile che in quello femminile. Ma allora, se la potenza fecondatrice del seme maschile è maggiore di quella del seme femminile, e se a volte è però la madre ad imprimere la somiglianza sul feto, è possibile che una facoltà plasmatrice debole alberghi in un temperamento ben formato (seme maschile) o che una potente forza plastica si trovi in un temperamento crudo, frigido e acquoso, come è ritenuto essere il seme femminile? «È più probabile, allora, – conclude Fernel – che la forza che dà forma al feto sia guidata e governata dalla violenta rappresentazione e dal forte pensiero delle donne incinte»²².

È su questo sfondo sommariamente delineato che dobbiamo collocare la *disputatio De principiis generationis foetus* di Campanella, per meglio intenderne novità, resistenze al cambiamento e debiti con la tradizione. Vedremo che ci sono non poche ragioni per cui Campanella si distingue per audacia speculativa.

2. LA TEORIA CAMPANELLIANA DEL CONCEPIMENTO

Similitudo in effigie

Nell'elaborare la sua teoria del concepimento, Campanella si riferisce principalmente a Ficino e Telesio. È attraverso il primo che riprende il racconto platonico del *Timeo*. Richiamiamolo brevemente.

Quando sul modello del grande animale dell'universo, gli dei presero a rivestire di un corpo mortale il principio immortale dell'anima, posero accanto all'anima immortale un'anima mortale, sede di «passioni gravi e irresistibili: anzitutto il piacere, massima esca del male, e poi i dolori, che fuggano i beni, e inoltre l'audacia e il timore, stolti consiglieri, e la collera, che mal si placa, e la speranza, che si lascia ingannare: e mescolando secondo le leggi della necessità tutte queste cose con la sensazione irrazionale e con l'amore,

22. Ivi, p. 176.

che tutto tenta, composero la specie mortale»²³. L'anima mortale fu a sua volta divisa in due parti, collocata l'una nella zona del torace, relegata l'altra nella regione tra il diaframma e l'ombelico. Pervasa dagli istinti di fame e sete e dal desiderio di tutto ciò che contribuisce alla conservazione della vita del corpo, l'anima appetitiva venne privata della conoscenza e preservata dal continuo irrompere di immagini seducenti attraverso l'organo del fegato²⁴. Gli dei costruirono il fegato «denso e liscio e lucido e dolce e fornito d'amarezza, affinché la forza dei pensieri, ch' esce dalla mente, vi si potesse riflettere come in uno specchio che riceve le figure e fa vedere le immagini». Il fegato è l'organo addetto a filtrare le immagini, ad addolcirle o a caricarle di tensione, servendosi a questo fine dei sapori e dei colori, di combinazioni sinestetiche, dell'amaro del fiele e del nero della bile²⁵. Ma il fegato è anche specchio levigato che riflette la luce dei pensieri gai e sereni: «quando un'ispirazione mite della mente vi dipinge immagini contrarie e lascia in riposo la parte amara, evitando di muovere e di toccare la parte contraria a sé, e adopera verso il fegato la dolcezza connaturata in esso, allora rende ilare e gioiosa la parte dell'anima che abita presso il fegato e le dà nella notte uno stato di tranquillità e durante il sonno la divinazione perché non partecipa di ragione e saggezza»²⁶.

È questo il quadro che riprende Campanella, naturalmente nella rilettura fortemente immaginazionistica di Marsilio Ficino. Il fegato, aveva ripetuto il filosofo fiorentino, è lo specchio che riceve e restituisce le immagini delle cose, che dalla mente scendono nelle regioni inferiori del corpo: «come la veemente immaginazione della donna incinta spesso imprime i segni della cosa desiderata nel tene-rissimo feto, così una veemente idea della mente o una veemente

23. Plat., *Tim.*, 69 c-d; trad. it. di C. Giarratano, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 420-421.

24. Ivi, 71 a; trad. cit., p. 422: «sapendo ch'essa non comprenderebbe mai la ragione e che, se anche avesse qualche sensazione, non sarebbe consentaneo alla sua natura di cercarne le cagioni, e che di notte e di giorno si lascerebbe sedurre sempre da simulacri e da fantasmi, gli dei per provvedere a questo composero la figura del fegato e la collocarono nella sua dimora».

25. Ivi, 71 b; trad. cit., pp. 422-423: «E così quella forza atterrisce il fegato, quando, adoperando la parte congenita dell'amarezza e con impeto aspro e minaccioso mescolandola subitamente per tutto l'organo, vi dimostra i colori della bile, e costringendolo lo rende tutto rugoso, e parte piegando e contraendo il lobo e i serbatoi e le porte, e parte ostruendoli e chiudendoli, produce dolori e nausea».

26. Ivi, 71 c-d; trad. cit., p. 423.

immaginazione dei sensi dà forma con facilità alla natura speculare del fegato»²⁷. L'interpretazione ficiniana del passo platonico serve a Campanella a saldare il piano delle facoltà immaginativa e appetitiva con il dato strettamente anatomico (fegato e utero). Il fegato non è solo un laboratorio in cui si procede alla produzione del sangue, ma è anche una sorta di centrale di smistamento delle immagini: le più violente vengono addolcite, alcune sono trattenute, altre respinte. Ma il fatto importante è che insieme al sangue e ai suoi costituenti materiali, dei flussi immaginativi, più o meno purgati, si irradiano dal fegato e si mescolano ai torrenti sanguigni. È facile capire come in questa prospettiva i fantasmi partoriti dalla mente della madre possano alterare la tenera complessione del feto. Scrive Campanella: «l'anima nutritiva, che ha sede nel fegato, non è altro per Platone se non lo spirito vitale, ed essa è ben capace di conoscenza, perché trattiene le immagini che, scendendo dal cervello nel fegato, sono ricevute come in uno specchio; e poiché il sangue del fegato viene mandato nella matrice assieme a quello spirito che trattiene l'immagine, in tal caso questo spirito, dato che è un animale selvaggio, agisce secondo l'immagine ricevuta». Privo com'è della ragione, lo spirito agisce in piena libertà e in alcuni casi a ben poco servono i filtri dello specchio epatico, poiché questo «non è capace di capire che una cattiva immagine deve essere abbandonata»²⁸.

Il racconto platonico della genesi del corpo vivente, nella cornice del commento ficiniano, costituisce l'intelaiatura concettuale. Più genuinamente campanelliana, anche se ancora fortemente caratterizzata dall'eredità telesiana, è la centralità dello spirito immaginante e formativo. La questione della trasmissione delle somiglianze parentali è una delle più difficili da risolvere, aveva già detto Fernel. Più difficile ancora è spiegare come a volte i figli non rassomiglino affatto ai genitori. La ragione per Campanella va ricercata nella potenza formativa degli spiriti agenti racchiusi nei semi di entrambi i genitori. L'accento si sposta, più ancora che in Ficino e Fernel, dall'immaginazione materna all'immaginazione naturale dello spirito. Ficino, parlando dell'amore, aveva descritto come la «cogitatione dell'amante si dipinga nello spirito, e dallo spirito

27. M. Ficino, *In Timaeum commentarium*, in *Opera*, Basileae, ex Officina Henricpetrina, 1576, II, p. 1465.

28. *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., pp. 246-247; trad. cit., p. 304.

nel sangue s'imprima»²⁹. Campanella, pur fedele al modello ficiniano, assegna un ruolo ancor più determinante allo spirito, che è unico e di per sé immaginante. Esso conserva la memoria di precedenti mutamenti ed è anteriore all'immaginazione materna. Lo spirito formatore è il depositario del codice genetico, se così possiamo dire, ed il vettore che trasmette ai laboratori corporei le nozioni sottili alle strutture da formare: «Noi diciamo che lo spirito costitutivo della madre ha ritenuto sempre quella forma, e quando agisce ripete quei moti con i quali ha mosso la materia allorché costituiva la madre. Infatti, tutto ciò che viene immesso nelle carni, nei nervi e nelle altre membra, che lo spirito ha formato, viene mutato allo stesso modo, perché nel modo con cui ha agito, quando ha costituito queste membra, ora opera quando le rifà; per cui se lo spirito ha costituito la madre con un neo oppure con una cicatrice, nella costituzione del feto esso viene trasmesso alla matrice per mezzo del seme, e così, se non viene impedito, procrea un feto con lo stesso segno»³⁰.

È difficile trattenere un sorriso malizioso e condiscendente quando si leggono oggi siffatti resoconti sperimentali. Si prenda un solo esempio, fra i tanti che la letteratura sull'argomento offre a profusione. Nella *Monstrorum historia* di Ulisse Aldrovandi si narra che, quando le truppe dell'imperatore Carlo V provenienti dalla Spagna sbarcarono sulle coste delle Fiandre, le donne rimasero colpite dall'aria esotica dei soldati e dopo alcuni mesi nacquero bimbi dai tratti fortemente meridionali, folte sopracciglia e capelli scuri e ricci, non solo da ragazze di facili costumi, ma anche da signore di provata virtù e incorrotta pudicizia, precisa Aldrovandi³¹. Ma non bisogna indulgere in facili ironie, per lo meno non quando si vuole sottoporre ad un serio esame storico l'evoluzione delle idee.

Tradizionalmente vi è sempre stata una certa cautela nell'attribuire alla forza dell'immaginazione la causa delle somiglianze. Quando ciò accade, la spiegazione del modo attraverso cui la *species* immaginata si imprime sul feto resta spesso nel vago. È quanto Campanella rimprovera ad alcuni dei suoi predecessori³². Riconosce invece i debiti contratti con la teoria ficiniana degli spiriti e del-

29. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 201.

30. *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 245; trad. cit., p. 302. Cfr. anche *Del senso delle cose e della magia*, a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925, p. 272.

31. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, cit., p. 386.

32. *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 247; trad. cit. p. 305.

l'immaginazione. Nella teoria ficiniana dell'innamoramento, infatti, l'innamorato ristruttura in un certo senso tutta la fisiologia degli umori sottoponendoli al continuo passaggio delle immagini che ricordano l'oggetto amato: «E perché tutti e membri del corpo, come tutto el giorno s'appassano, così ribagnandosi a poco a poco per la rugiada del nutrimento rinverdiscono, seguita che di di in di el corpo di ciascuno, el quale a poco a poco si disseccò, similmente si rifaccia»³³. Gli spiriti hanno la capacità di *trattenere* le immagini, di trasportarle in altre parti del corpo e, quel che è più difficile da comprendere, di convertirle in processi organici. «Perciò nel coito tanto il padre che la madre possono immaginare, e se l'immaginazione di uno dei due sarà stata molto intensa, il feto verrà costituito secondo quella più forte»³⁴. L'immaginazione è forza che straripa, rompe gli argini eretti dalla psicologia delle facoltà, inonda indifferentemente tutte le parti del corpo, e quando si ritira lascia sparsi i segni – le immagini – del suo passaggio, semi di virtuali ulteriori processi formativi.

La conversione delle immagini nei processi organici rimane il passaggio più delicato. Lo spirito funge ancora una volta da intermediario: è la materia di cui è fatta la sostanza del cervello e dello sperma, ma è anche sostanza di per sé senziente e immaginante: «questo spirito, se durante il coito riceve una forte immagine dalla totalità del cervello, forma il feto secondo quell'immagine ... e sebbene l'immaginazione si produca principalmente nel cervello, tuttavia, se essa è forte, si diffonde dappertutto». Tramite un uso sapiente delle fonti, attraverso cui Campanella ricostruisce una sorta di scuola calabra di medicina e filosofia, si cerca di convalidare la teoria anatomo-fisiologica del seme come costituente originario del corpo: Pitagora («il seme è la spuma migliore del sangue»), Alcmeone di Crotone («il seme è una parte di cervello»), Timeo di Locri e, per suo tramite, Platone («il seme è un flusso del midollo spinale»). Entrambi i genitori, «quando concepiscono, mandano giù

33. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., p. 201.

34. *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., pp. 247-248; trad. cit., p. 305. Anche se Campanella non sembra far distinzione tra la potenza immaginativa della madre e quella del padre, è all'immaginazione materna che usualmente si attribuiscono i maggiori poteri. Ulisse Aldrovandi ne dà la seguente ragione: le donne non si limitano, come l'uomo, ad immaginare veementemente solo durante l'atto del coito, ma continuano a pascersi di fantasie e 'spettri' mentali per tutto il corso della gestazione (cfr. Aldrovandi, *Monstrorum historia*, cit., p. 445).

sperma animato» e lo sperma «quando scende dal cervello, è ben animato e pieno di spirito; e così l'immaginazione dipinge l'immagine in quello spirito del seme che si trova nei testicoli»³⁵.

Similitudo in specie

L'immaginazione è dunque forza plastica per eccellenza. Non è funzione limitata al cervello e alle operazioni mentali, ma scaturendo dalle stesse fasi iniziali della generazione e insinuandosi negli stessi processi di nutrizione e accrescimento, pervade fin dall'inizio la totalità dei moti formativi. Il persistere delle somiglianze e il riaffiorare di antichi lineamenti sono dovuti allo spirito immaginante, che trattiene, e quindi conserva, le immagini. Ma anche la cesura della continuità delle immagini somiglianti e l'emergere improvviso di tratti corporei che non mostrano alcuna rispondenza con la fisionomia dei genitori, le sovrapposizioni delle specie, fino all'anomalia mostruosa vera e propria, presuppongono l'attività dell'immaginazione e la sua straordinaria potenza, libertà e versatilità³⁶. È un ulteriore segno di audacia speculativa attribuire all'immaginazione un ruolo non secondario nella produzione di tratti teratologici. Alberto Magno aveva fornito un'autorevole classificazione delle cause dei mostri, che lo stesso Campanella riporta e discute nella sua *Disputatio*. Naturalmente l'indeterminatezza della materia è la causa principale di deformità e imperfezioni. I mostri rappresentano un ripiegamento in una forma di specie inferiore da parte della natura, impossibilitata, per le resistenze della materia, a creare la forma che si era prefissa. L'energia vitale resta bloccata in strutture che tendono all'informe, che possono ambire alla vita delle piante, per qualche ora anche alla vita animale³⁷. Delle quattro cause enumerate da Alberto, infatti, due riguardano direttamente la materia («difetto e pochezza di materia» e «sovrabbondanza di seme»), una il rapporto delle qualità attive nel seme e l'ultima eventuali malformazioni dell'organo contenente (l'utero). «Noi aggiungiamo – prosegue Campanella – la fortissima immaginazione della donna, la quale,

35. *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 249; trad. cit., p. 306.

36. Ivi, p. 255; trad. cit. pp. 313-314.

37. Si veda, ad esempio, G. Cardano, *De subtilitate*, Lugduni, apud Philibertum Rolletium, 1554, p. 477: «Ob id quae omnino forma carent, vita paulo meliore plantae vivunt, et statim intereunt».

quando incomincia ad essere incinta, può produrre dei mostri; le donne infatti quando vedono un mostro, restano molto impressionate dal loro aspetto e così ne imprime l'immagine negli spiriti, i quali, avanzando nell'utero, come sopra abbiamo dimostrato, costituiscono il feto secondo l'esemplare ricevuto; sebbene un mostro può essere immaginato di per sé senza essere stato visto, per cui se ne può partorire uno simile a questo»³⁸. Mentre nel caso della *similitudo in effigie* è lo spirito immaginante che, come una sorta di memoria genetica, conserva e trasmette le *species* relative alla costruzione del corpo, nel caso della *similitudo in specie*, di cui l'anomalia mostruosa è una manifestazione estrema, vi può essere un condizionamento anche da parte delle *species* elaborate direttamente dalla facoltà immaginativa dell'anima, addirittura senza che si richieda un referente oggettivo nella realtà. Lo spirito, in questo caso, si limita a veicolare un contenuto rappresentativo e appetitivo formato altrove.

Al di là del disagio che l'irrompere della deviazione teratologica comporta (e chiunque si pronuncia sull'argomento non può non tenerne conto: Cardano tra le ragioni si riferisce anche ad «accoppiamenti mostruosi, immagini assurde e corruzione dei temperamenti»³⁹), i mostri rappresentano comunque un'espressione dell'inesauribile fecondità della natura⁴⁰, della buona disposizione a generare (per questo le generazioni mostruose sono assai più frequenti nel mondo vegetale), di un'attività combinatoria e compositiva che può addirittura non tener conto dei vincoli delle specie. «Riferiscono – riporta Cardano nel *De subtilitate* – di un infante nato a Cracovia con una proboscide al posto del naso, occhi rotondi e provvisti di ali, orecchie asinine, altri due occhi al di sopra dell'ombelico, una coda di topo, ma bifida e così lunga da superare la testa, le mani e i piedi con quattro dita a mo' d'artiglio. Le dita erano assai simili ai rostri di un falco, ma tre membrane le connettevano come in quelle di un'oca». La descrizione continua con dovizia di particolari raccapriccianti, ma noi possiamo fermarci qui. Comunque un tale dispendio di energia creativa da parte della natura

38. Campanella, *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 255; trad. cit., pp. 313-314. Alberto Magno, *Physica* (II, iii, cap. 3), in *Opera omnia*, Aschendorff 1987, IV, pp. 136-139.

39. Cardano, *De subtilitate*, cit., p. 478.

40. Ivi, p. 475: «cur cum in Aegypto foecunditas maior sit, et vivacior virtus hominum, et aer melior, monstra tamen sint frequentiora».

generalmente non ha vita lunga. «Dicono che un mostro tanto orrendo sia sopravvissuto per appena tre ore»⁴¹.

Similitudo in sexu

Ritorniamo per un momento allo schema ferneliano e alla distinzione della somiglianza (*similitudo*) nei suoi tre aspetti: *in effigie*, *in specie* e *in sexu*. Ci sembra di poter dire che nella teoria campanelliana del concepimento la forza dell'immaginazione copra chiaramente i due primi ambiti (la trasmissione dei caratteri ereditari e le sovrapposizioni, più o meno teratogene, dei limiti delle specie). Analizziamo ora il caso della *similitudo in sexu*. Qui sembra che sia il calore, vale a dire il puro processo energetico senza rimandi alla significatività delle immagini, e non l'immaginazione, a determinare la costituzione dei sessi. Sempre che in Campanella si possa parlare di un calore che non sia anche intrinsecamente senziente.

Già al livello della trasmissione delle somiglianze si manifesta la guerra dei sessi. Cardano così la riassume: quando predomina il seme paterno, i figli assomigliano al carattere paterno, viceversa a quello materno. Se il seme paterno prevale sul sangue menstruale, la somiglianza sarà con il corpo paterno. Generalmente in tenera età i figli assomigliano di più alla madre, al padre quando crescono⁴². Assai più severamente, Aristotele aveva assimilato la donna a un uomo sterile. «La femmina è infatti contraddistinta da un'impotenza di fondo: non è in grado, a motivo della sua natura fredda, di operare la cozione del seme a partire dall'alimento ultimo»⁴³. Pur dichiarando nella *Metafisica* che uomo e donna non appartengono a specie differenti⁴⁴, Aristotele aveva ricondotto la diversità dei sessi ad una differenza di essenza, alla distinzione fra «ciò che è preposto alla generazione» e «ciò da cui esso genera», principi che, se anche possono costituire un'unica cosa, differiscono tuttavia nella forma e nell'essenza, cosicché il maschio fungerà da «agente e trasformatore», la femmina da «paziente»⁴⁵, l'uno da

41. Ivi, pp. 473-474.

42. Ivi, p. 441.

43. Arist., *De gener. anim.*, I, 20, 728 a; trad. it. di D. Lanza e M. Vegetti, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1984, V, p. 185.

44. Arist., *Metaph.*, I, 9, 1058a.

45. Arist., *De gener. anim.*, I, 20, 729 a; trad. cit., p. 187.

causa efficiente e formale, l'altra da materia. Nella visione aristotelica, così come è riassunta da Telesio, «l'anima è opera del maschio e il corpo della femmina» (ed è infatti tradizionalmente alla donna che è addossata la responsabilità dei mutamenti, anche teratogeni, del corpo). Grazie alla medicina e all'anatomia, prosegue Telesio, ci si è però potuti liberare da una tale concezione⁴⁶. Eppure, anche nelle ragioni addotte da Telesio per render conto della distinzione dei sessi non è difficile scorgere, al di sotto dei piani fisico e metafisico, motivazioni di natura socio-culturale. La distinzione dei sessi risponde all'esigenza di una suddivisione dei compiti nel concepimento, gestazione e procreazione di un nuovo individuo. Le specializzazioni dei rispettivi apparati anatomici e le differenze nelle prestazioni biologiche hanno un'origine culturale: l'uomo venne dotato di maggior calore perché fosse coraggioso e pronto a difendere sé e la prole dalle aggressioni dell'ambiente (in termini fisiologici, ciò si è tradotto nella estroflessione dell'organo genitale); alla donna venne invece concesso calore in minor quantità, «un corpo debole ed abbondante di succo inutile, ma gentile ed elegante, ed un animo mite e timido, che fosse atto alla conservazione delle cose e della prole e all'ossequio e al diletto del maschio»⁴⁷.

Ma la natura, sotto la forma dell'universale attività di calore e spiriti, unifica quanto i ruoli sociali hanno separato. Entrambi i sessi concorrono attivamente al concepimento. Anche Campanella, come Telesio, abbandona Aristotele e si avvicina a Galeno. Il maschio e la femmina non differiscono se non per il più e il meno caldo. La stessa anatomia non fornisce elementi decisivi a favore della distinzione essenziale dei sessi: ambedue preparano il seme, ambedue hanno testicoli. «I genitali, infatti, in cui pare che differiscano, non differiscono se non perché nella femmina sono dentro, in quanto la forza del caldo nella costituzione di essa è stata debole e non è riuscita a mandarli fuori; mentre nei maschi è stata abbondante e li ha fatti uscir fuori». Già Telesio, continua Campanella, ha addotto come prova dell'identità d'essenza fra maschi e femmine i casi di donne divenute uomini: «questo fatto è accaduto nelle nostre regioni e lo hanno visto molti uomini; e questi maschi sono stati fecondi come gli altri e hanno generato, così che nessuna differenza si

46. B. Telesio, *De rerum natura* (VI, 33), a cura di L. De Franco, Casa del libro, Cosenza 1974, II, p. 631.

47. Ivi, pp. 561-563.

può stabilire tra il maschio e la femmina»⁴⁸. Anche nella discussione dell'ermafroditismo, Campanella abbandona il paradigma esplicativo aristotelico, secondo cui, data la distinzione essenziale, la donna è sempre un maschio mancato (*mas occasionatus*, per riprendere l'espressione scolastica), e l'ermafrodita (che nella visione galenica scaturisce piuttosto da una situazione di stallo nelle potenze attive dei semi) reca i segni di un ripensamento nell'originaria intenzione della natura: «la natura per prima genera un maschio, e poi, dato che è stata impedita nel condurlo a perfezione, produce una femmina, la quale risulta così un ermafrodita, che per questo è impotente nel membro virile». In realtà non è così, precisa Campanella, il quale si richiama ancora alla cronaca dell'epoca: «si sono visti ermafroditi che usavano ugualmente ambedue i sessi, come dice Alberto, e vi sono anche di quelli che usano di più il sesso maschile... Nelle nostre regioni c'è stato un ermafrodita, il quale usava maggiormente il membro virile ed aveva la barba come gli altri uomini e compiva gli esercizi di un maschio, ed in esilio fece anche il soldato»⁴⁹. L'ermafrodita nascerebbe non già perché la natura, impedita da circostanze ad essa esterne, non riesce a raggiungere il suo obiettivo, che è sempre quello di procreare un maschio, ma perché entrambi i sessi, depositari di una stessa potenza generativa, possono concorrere in maniera così paritaria da generare un individuo dotato di entrambi i caratteri sessuali⁵⁰.

In generale, la tradizione medica, più che non quella teologica e giuridica, contiene elementi che lasciano aperta la via a possibili, anche se limitate, innovazioni. Ian Maclean parla addirittura di «movimento femminista nelle sfere mediche»⁵¹. Lo studioso inglese elenca i fattori principali di cambiamento: l'assenza del paradigma vincolante del matrimonio; il considerare lo spazio che separa i due sessi più come un continuum di gradi che non una divisione ontologica (la *species relativa*, più che la *species privativa*, gode di un limitato

48. *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 229; trad. cit., p. 284. Per Telesio cfr. *De rerum natura* (VI, 36), cit., II, p. 645-647. Sul cambiamento di sesso cfr. Maclean, *The Renaissance notion of woman*, cit., pp. 38-39.

49. *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 254; trad. cit., p. 312. Cfr. anche pp. 316, 337, 345.

50. Per gli esseri intermedi nella determinazione del sesso cfr. L. Lemnio, *Occulta naturae miracula* (Antwerp 1559), trad. it. *De gli occulti miracoli, & varii ammaestramenti delle cose della natura*, In Venetia, Appresso Lodovico Avanzi, 1560, pp. 25-29. Cfr. Maclean, *The Renaissance notion of woman*, cit., pp. 37-38.

51. Ivi, p. 29.

diritto di cittadinanza in medicina); l'accostamento ideale della natura femminile alla terra, ai processi di crescita e nutrizione e ai moti della luna.

3. L'IMMAGINAZIONE NATURALE DELLO SPIRITO

I temi esaminati a proposito della *disputatio* ritornano, pressoché nella medesima forma, nelle *Quaestiones physiologicae*, ma dei piccoli cambiamenti, non inessenziali come vedremo, sono intervenuti. La discussione dell'articolo II della XXXV *quaestio* (dove si riaffronta il problema della misura in cui la madre concorre alla formazione del feto) ripropone la discussione nei termini che ormai conosciamo. Ritornano la ben nota obiezione di natura metafisica (*idem non posse esse agens et patiens*) e le prove di carattere anatomico (*non habent foeminae instrumenta seminalia*). Quanto al primo punto Campanella circoscrive la validità dell'assioma scolastico ai processi violenti, artificiali e similari; nel caso di quelli naturali, dissimilari e composti, questi possono ben essere attivi e passivi. Nel caso specifico del concepimento Campanella precisa – ed è precisazione di non poco conto – che «non è vero che la femmina non concorra attivamente; è che vi concorre meno attivamente del maschio; così almeno sulle prime; poi agisce più del maschio come provano Telesio e Paracelso; in virtù del suo calore, il seme maschile si scioglie, si fa fluido e molle, si converte in varie parti, adatte a formare e costruire variamente il corpo»⁵². È come se Campanella cercasse di conciliare la dottrina aristotelica con Telesio e Paracelso: impresa certo non facile.

Quanto alle prove di carattere anatomico, si ribadisce che l'apparato genitale femminile è in gran parte simile a quello maschile e che le differenze dipendono solo da maggior o minor calore. Seguono i casi di donne diventate uomini, a cui si aggiunge ora la vicenda di una monaca spagnola diventata soldato in quel di Napoli. Se il gesuita Martino Del Rio, esperto di cose magiche, aveva già classificato tutti questi casi come prove evidenti dell'azione diabolica, Campanella vi vede invece un normale processo naturale (anche se, di nuovo, sembra preso da un rigurgito di aristotelismo): «è naturale che dalle donne derivino uomini, poiché queste sono uo-

52. *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*, Parisiis, ex typographia Dionys. Houssaye, 1637: *Quaestiones physiologicae*, p. 361.

mini imperfetti». Un uomo non può quindi diventare donna. «Ci si chiede, continua Campanella, se, come nelle favole, dagli uomini derivino donne, ma non si trovano esempi, per quanto Claudiano, al tempo dell'imperatore Onorio, dica che un fatto del genere sia accaduto a Benevento, se ben ricordo; ciò fu comunque mostruoso». Il mutamento del sesso da maschile a femminile rientra nei ghiribizzi teratologici della natura, non nel suo normale lavoro di amministrazione: «La natura non ritrae ciò che ha tratto fuori; tutt'al più può raffreddarsi e diminuire»⁵³.

È come se la potenza della generazione, a cui si accompagnano le prodezze dell'immaginazione con produzione di somiglianze e mostruosità (che non erano sentite poi così mostruose se se ne traeva, empedocleanamente, una prova dell'originaria fecondità naturale), è come se questa potenza, appunto, venisse meno, soffocata dal riemergere di antiche divisioni dell'essere, specchio, forse, di più profonde barriere ideologiche e gerarchiche. Era più facile che l'esaltazione dei poteri dell'immaginazione si unisse a una sorta di materialismo evoluzionistico. Il che si era storicamente verificato con il pensiero di Avicenna. Avicenna aveva prospettato l'eventualità che uomini e animali superiori, estintisi in seguito ad una qualche calamità naturale, potessero venir ripristinati per semplice generazione spontanea e in virtù del calore celeste⁵⁴. Campanella dedica parte del III articolo della *quaestio* XXXIV alla confutazione di siffatto «evoluzionismo» avicenniano, dottrina che sfuma pericolosamente i confini tra generazione equivoca (spontanea) e generazione univoca (attraverso seme)⁵⁵. Ancora più radicale la posizione di Paracelso: perché non considerare la terra nella sua interezza un unico grande utero capace di concepire e formare qualunque varietà di esseri viventi e di dar luogo ad accoppiamenti assai poco giudiziosi? L'onnipotenza dei poteri della natura si rovescia nel trionfo dell'arte: gli omunculi diventano uomini a tutti gli effetti, qualunque tipo di uova si schiude a qualunque temperatura, il grano putrescente produce comunque le spighe, si può perfino sigillare del seme umano in una zucca e ricavarne un uomo⁵⁶.

53. Ivi, p. 362. Si veda anche *Senso delle cose*, cit., p. 151.

54. Avicenna, *Liber de animalibus* (XV, cap. 1). Cfr. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 305-311.

55. *Quaestiones physiologicae*, cit., p. 352.

56. *Philosophia sensibus demonstrata*, cit., p. 256; trad. cit., p. 314: «Marta... afferma: 'se fosse vera l'opinione di Telesio e dei medici, allora il maschio non sarebbe ne-

Nella giovanile *Disputatio* Campanella aveva irriso alle obiezioni che Giacomo Antonio Marta aveva mosso alla dottrina telesiana del concepimento. Esse ruotavano un po' tutte ossessivamente intorno alla questione del ruolo attivo della donna, a paventate conseguenze partenogenetiche⁵⁷ e, soprattutto, al ruolo autoattivo della materia⁵⁸, allo scardinamento dei gradi di perfezione⁵⁹, per non parlare, infine, dei possibili esiti blasfemi riguardanti il peccato originale e la natura del concepimento della Madonna⁶⁰. A dir la verità, le obiezioni di Marta non erano da prendere tanto alla leggera: l'accostamento della materia e della natura al sesso femminile non era solo una metafora dal valore poetico. L'aristotelismo aveva costruito una teoria dell'essere, oltre che una teoria del concepimento, sull'analogia dei rapporti materia-forma e uomo-donna⁶¹. Effettivamente, se si attribuiva un ruolo attivo alla donna e si faceva dell'utero l'organo del concepimento, le conseguenze suaccennate cessavano di essere così lontane dalla realtà. E accreditare alla donna un ruolo attivo nel concepimento, che si trattasse più in particolare del seme femminile o dell'utero, spostava pericolosamente il discorso dal piano della forma a quello della materia. Telesio era stato chiaro su questo punto, rovesciando la polarità aristotelica e attribuendo in qualche modo il primato all'utero: «si costituisce per primo il sistema nervoso e lo spirito ad esso inerente, e l'artefice del feto è soprattutto il calore dell'utero; il quale chiaramente trasforma il seme nel sistema nervoso e il sangue nei visceri e perfeziona anche la sostanza dello stesso spirito, inerente al seme, e ne aumenta molto la quantità»⁶². Dire che l'utero è la causa principale dello sviluppo del feto significa anche assegnare un ruolo centrale al

cessario alla generazione, dato che il caldo è la causa efficiente, mentre la causa materiale è il seme della donna». Cfr. anche ivi, p. 265; trad. cit., p. 325.

57. Ivi, p. 352.

58. Ivi, p. 266; trad. cit., p. 326.58

59. Ivi, p. 271; trad. cit., p. 332: «Ma egli argomenta dicendo: 'l'imperfetto non può produrre il perfetto; come dunque la femmina potrebbe generare il maschio? E se è così, allora genererebbe sempre una femmina'».

60. Ivi, p. 282; trad. cit., p. 345.

61. Per l'analogia materia-forma donna-uomo cfr. Arist., *Phys.*, I, 9, 192a.

62. Telesio, *De rerum natura* (VI, 40), cit., II, p. 673. Cfr. ivi, (VI, 36), II, pp. 653-655: «si deve ritenere che il seme maschile alla costituzione del feto apporta non solo il principio agente ma anche la materia, anzi solo questa, e che la sua efficienza deve essere attribuita non alla natura del seme, da cui un seme non può essere mutato, ma al calore dell'utero, il quale chiaramente trasforma tutti e due i semi ed anche il sangue mestruale, i primi nelle parti bianche ed esangui e questo nelle parti

calore dotato della capacità di formare le parti. «Aristotele avrebbe dovuto rifarsi soltanto all'industriosità del nostro creatore – scrive Telesio – il quale diede ai corpi di tutti gli animali e agli uteri delle femmine un tale e tanto calore, e alle cose esterne una tale disposizione, che esse da quello potessero essere trasformate per la costituzione e il nutrimento delle singole parti». Parlare invece, come ha fatto Aristotele, di nature che agiscono ma ignorano le modalità della loro azione («*Stupidae enim Aristotelis naturae agentes, et proprias vires cohibendi et actionem omnino agendique modum immutando insciae impotentesque*») risulta inspiegabile⁶³.

Rimane indubbiamente un'ambiguità di fondo. Dal pensiero medico della tradizione galenica e dalla filosofia naturale di Telesio Campanella trae l'idea che i sessi differiscano per gradi di calore; della tradizione aristotelico-scolastica mantiene però ferma la posizione che i sessi siano strutture essenziali della natura, con precisi limiti invalicabili (una donna può sì diventare uomo nella realtà, ma un uomo può diventare donna solo nelle favole). Per un residuo di platonismo persistente anche nell'aristotelismo, o per lo meno in certa tradizione platonizzata dell'aristotelismo, le specie e i generi ideali contano più degli individui. Le specie si mantengono inalterate nella successione di infiniti individui, la cui vicenda nulla apporta al loro statuto ontologico. Chi volesse esaminare la dottrina campanelliana della generazione con l'aspettativa di trovare radicali mutamenti nella nozione della differenza dei sessi, rimarrebbe inevitabilmente deluso. La nozione aristotelico-scolastica gode e godrà ancora a lungo di una certa autorevolezza, per la sua coerenza concettuale e per l'appoggio che continua ad avere, almeno fino alla metà del XVII secolo, dalla scienza medica. È vero che l'immaginazione, espressione della forza della natura, contribuisce a scardinare non poco i compartimenti dell'essere, ma alcune cristallizzazioni politico-sociali resistono tenacemente. La teoria platonica dell'amore è un'altra componente che destabilizza la fissità dei ruoli, anche se più dal lato mistico-religioso e nelle sfere delle esenze intelligibili⁶⁴. Guarda caso, Ficino mette in guardia gli uomini

sanguigne dell'animale». Aristotele fa derivare la teoria del ruolo attivo dell'utero da Empedocle (*De gener. anim.*, I, 18, 723a).

63. Telesio, *De rerum natura*, cit., pp. 675-677.

64. Sulla concezione platonica dell'amore nel Rinascimento cfr. I. P. Couliano, *Eros e magia nel Rinascimento*, trad. it di G. Ernesti, il Saggiatore, Milano 1987; E. Canone, *Il 'senso' nei trattati d'amore: Ficino e la fortuna del modello platonico nel Cinque-*

dall'essere effeminati, mentre sollecita le donne a cercare di essere più virili⁶⁵.

La potenza dell'immaginazione scompagina anche le divisioni nella psicologia delle facoltà. La generazione, insieme alla nutrizione e all'accrescimento, costituisce nello schema aristotelico una delle principali facoltà vegetative. La facoltà appetitiva, da cui si originano le emozioni, appartiene invece alla sfera dell'anima sensitiva, così come l'immaginazione, la quale è potenza conoscitiva a tutti gli effetti. Ora, l'immaginazione materna che induce mutamenti sul feto si caratterizza come una situazione-limite davvero particolare: le tre dimensioni appena ricordate – riproduttiva, appetitiva e immaginativa – sembrano qui concorrere in un'unica attività plastica. Generare è funzione naturale, inconscia, ma esposta come nessun'altra alla forza dell'immaginazione; questa, a sua volta, acquista efficacia causale solo quando si riempie di un contenuto appetitivo: senza desiderio (*lust und begird*, per riprendere un sintagma frequente in Paracelso) l'immaginazione della donna non produce alcun effetto sul feto. Nelle *Quaestiones physiologicae* non sembra darsi la possibilità di un'attività percettiva destituita d'ogni tendenza appetitiva, né queste risultano assenti nelle funzioni nutritive: se la sensibilità tattile è orientata da appetito e rappresenta la primordiale percezione dell'alimento, la sensibilità pervade il dominio delle funzioni nutritive, di cui la generazione costituisce solo la manifestazione più elaborata⁶⁶. La vita nutritiva è intrisa di immagini. Nei processi naturali di accrescimento, che strutturano, plasmano e incessantemente restaurano le parti del corpo, si sedimentano immagini. Potremmo dire che le strutture organiche e dissimilari sono fatte di processi inorganici immaginativi e che l'immaginazione è funzione naturale e simile.

Da questo punto di vista, uno dei presupposti fondamentali della ridefinizione campanelliana di generazione è l'abbandono della nozione aristotelica di anima e la sua sostituzione con la nozione di spirito. Il seme è animato proprio perché è 'inorganico'. Si ricordi la definizione di anima data da Campanella nella XXXV *Quaestio physiologica*: «l'anima è spirito tenue, caldo, senziente e in movi-

cento, in *Sensus. Sensatio*, Atti dell'VIII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo a cura di M. L. Bianchi, Olschki, Firenze 1996, pp. 177-198.

65. Ficino, *Epistolae*, in *Opera*, cit., I, p. 745 (cit. in Maclean, *The Renaissance notion of woman*, cit., p. 25).

66. *Quaestiones Physiologicae*, p. 354.

mento, che organizza la massa corporea secondo la vita del tutto: ma lo spirito si trova anche nel seme, che è già organizzato in atto, ed è di natura dissimilare, vale a dire, denso, grasso, viscoso e fluido, in modo da poter essere formato negli organi»⁶⁷. L'autoattività dello spirito si riverbera nel seme, struttura già differenziata e predisposta all'attività, quindi animata. In ultima analisi, l'originalità della dottrina campanelliana del concepimento va cercata nella fondazione ontologica. È l'originaria sinergia primalitativa dell'essere a fornire la giustificazione ultima all'animazione del seme e agli effetti dell'immaginazione sullo sviluppo del feto. Lo spirito, come ogni altro ente in natura, è dotato di senso e immaginazione naturali. Allo stesso modo, potremmo dire che i processi vitali, che presiedono alla formazione del corpo, avvengono in virtù di immagini 'naturali' che lo spirito veicola nella composizione degli organi.

67. Ivi, p. 358.

CHRISTOPH LÜTHY

BRUNO'S *AREA DEMOCRITI* AND THE ORIGINS
OF ATOMIST IMAGERY¹

SUMMARY

The Aristotelian doctrine of forms, insisting on the material homogeneity and physical continuity of simple and compound substances, explicitly excluded a corpuscularian conception of matter. In the seventeenth century, however, material substances began to be represented in terms of aggregates of mainly spherical bodies. What was the origin of this new visual model? As we shall see, it was not of ancient atomist provenance, as might have been assumed, but emerged out of a tradition of neo-Pythagorean numerology in which number units (monads) were arranged into significant patterns. It appears to have been Giordano Bruno who first applied this imagery to natural philosophy, initially only to astronomy, but later also to matter theory. The present article investigates this process of transformation by retracing the fortuna of the *Area Democriti*, one of Bruno's 'archetypes', from the Nolan's predecessors to Kepler and Jungius.



I.

One of the most remarkable ingredients of the defeat of Aristotelian hylemorphism and the victory of corpuscularian models of matter in the seventeenth century was the invention and successful popularization of that abstruse entity, the spherical atom. One could hardly have dreamt up a less suitable principle on which to base a mechanical conception of the natural world. Serenely self-contained in its geometrical perfection, the material globule was in

1. Research for this contribution was made possible by a fellowship at the Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte (Berlin) and by the research grant 200-22-295 of the Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (The Hague). I am indebted to the following libraries for the permission to use their illustrations: Universitätsbibliothek Basel (fig. 1, 2, 3, 6b, 8); Universiteitsbibliotheek Nijmegen (fig. 4); Biblioteca Angelica, Rome (fig. 5); Biblioteca Nazionale, Rome (fig. 6a); Staatsbibliothek Berlin, Handschriftenabteilung (fig. 7); Staats- und Universitätsbibliothek Carl-von-Ossietzky, Hamburg (fig. 9). I also wish to thank Dr. B. Vischer (Basel) for his help in procuring the first-named set of illustrations.

several ways an awkward choice as a substitute for the Aristotelian *formae*: its shape rendered the coherence and solidity of matter a perplexing problem and the diversity of natural species a mystery, while the intention, on the part of mechanical philosophers, of reducing all secondary qualities to primary shapes was ill served by the limitation to one exclusive type of particle.

Such an obsession with the spherical atom is all the more noteworthy as it is absent from the ancient corpuscularian texts on which early modern natural philosophers often claimed to rely. While the Greek atomists had postulated a range of different shapes, associating only the atoms of fire and of the soul with a spherical shape, Plato's understanding of the elements as regular solids composed of triangles even excluded the sphere. And yet, from the first early modern illustrations of atomic structures up to the models of contemporary research in the physical and chemical sciences, the structure of matter has been represented mostly in terms of stacked globules². Given the numerous conceptual revolutions that have occurred over the past four centuries, such a pictorial continuity is indeed most remarkable and allows us to speak of

2. It was only in the eighteenth century that the globular atom acquired its exclusive rights, after Newtonian physics had made it possible to think of hypothetical last units of matter as mass points surrounded by fields of forces. The seventeenth century's mechanistic philosophers proposed, by contrast, a confusing arsenal of atomic shapes. But even here, the preference for the globule becomes evident as soon as one pays attention to the visual expression of corpuscularianism. The contrast between words and graphic representation, between imagination and image, could hardly be more marked. Gassendi's *Syntagma philosophicum* (Lugduni, 1658) does not contain a single illustration of the oddly shaped particles mentioned in the text. Descartes' many illustrations, by contrast, display mostly spherical atoms, while only one of his more particular types of shapes is graphically represented, i.e. the «*particulae striatae*» responsible for magnetism (*Principia philosophiae*, Amsterdam, 1644, III § 90ff). A similar phenomenon is observable in Borelli, who is happy to illustrate globular water particles when speaking of liquidity (G. A. Borelli, *De motionibus naturalibus*, Regio Julio, 1670, pp. 190, 198, etc.); but when considerations of the solidity and expansion of frozen water force him to invent all kinds of more complex «*machinulae*», he discreetly abstains from illustrations (cf. *ibid.*, pp. 208 and 332 on the «*machinulae superficiales particularum aquae*»). Robert Hooke's *Micrographia* (London, 1665) offers a visual synthesis of this general pattern: on his plates, Hooke illustrates both the irregular forms seen through the microscope and the globular models by which he tries to explain these. For the reasons behind this preference for globular structures, cf. Ch. Lüthy, *The Invention of Atomist Imagery*, in J. Renn et al., eds., *The Emergence of the Scientific Image, 1500-1700*, forthcoming.

a theory-independent continuity both of graphic representation and of spatial intuitions³. But if the vision of matter as the convenient packing of minuscule spheres was neither a legacy of ancient atomism nor a welcome convenience for early modern mechanistic philosophers, what then are its origins?

It is this question that motivates the following investigations. We shall postulate that the globular model of matter is the result of a transformation of visual conventions developed in domains that originally had no connection with natural philosophy. It would appear that this transformation was to a considerable degree due to Giordano Bruno's application of numerological imagery to cosmology and to matter theory. Readers of Bruno such as Johannes Kepler and Joachim Jungius subsequently stripped the Nolan's imagery of its metaphysical and mnemonic intents, applied it to specific natural phenomena and thereby completed the adaptation of this visual language to natural philosophy.

II.

None among Bruno's various atomist images is more suited to exemplify this process of transformation than the *Area Democriti* (fig. 1). It is a figure we find inserted in the last chapter of *De minimi existentia*, the first book of *De triplici minimo et mensura* (1591)⁴.

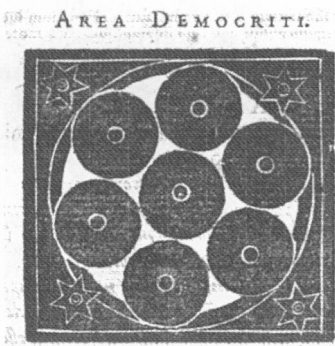


Fig. 1: Bruno's *Area Democriti*.

3. Today's survival of these globular atom models is all the more paradoxical as quantum physicists have proclaimed the death of all «Anschaulichkeit» and the impossibility of spatially representing physical structures ever since 1924. Cf. A.I. Miller, *Imagery in Scientific Thought. Creating 20th-Century Physics*, Birkhäuser, Basel and Boston 1984, esp. ch. 4.

4. Bruno, *De minimo*, Francofurti 1591, p. 50.

The particular richness of this image is due to four factors: to its historical background; to the multiple function it serves in Bruno's own work; to the link with atomism suggested by its name (*Area Democriti*); and to its fortuna in the hands of subsequent authors⁵.

III.

We know, thanks to the testimony of the printer, Johannes Wechel, that Bruno had personally engraved the figures contained in his Frankfurt trilogy, a practice that contrasts with the customary division of labor between writer and illustrator⁶. In the light of the importance attached by the Nolan to the crafting of *imagines* as an essential aid for the *imaginatio* of the world's essence and structure, his pictures ought to be studied with the same care and respect as his words⁷.

The figure here named *Area Democriti* occurs repeatedly in Bruno's work, but each time in a different disciplinary context and with a different purpose, demonstrating astronomical, mathematical, metaphysical, and physical truths, respectively. Once we understand the adaptability of the same 'ideogram' to such different domains, we also begin to appreciate why images were so important to Bruno. For they could serve two functions for which words were quite unsuited, namely to condense an all-encompassing philosophy as was Bruno's into a small set of memorable images while at the same time serving as visual bridges between the disparate vocabularies of the various philosophical disciplines.

5. Several of the predecessors of Bruno's archetypes have been discovered and discussed in a noteworthy study by M. Mulsow, *Kommentar*, in G. Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, ed. E. von Samsonow, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, pp.181-269, esp. 235-40.

6. Bruno, *De minimo* (BOL I,III 123): «schemata ... ipse sua manu sculpsit».

7. On the psychological or epistemological role of 'picturing' in Bruno, cf. L. de Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, ETS Editrice, Pisa 1986; cf. also the contributions by F. Fellmann, *Bild und Bewußtsein bei Giordano Bruno*; S. Otto, *Figur, Imagination und Intention*; and E. von Samsonow, *Weltförmigkeit des Bewußtseins*, in K. Heipcke, W. Neuser, E. Wicke, eds., *Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, VCH Acta humaniora, Weinheim 1991, pp. 17-36; 37-51; 95-106. On the relation of *imaginatio* and *mathesis*, cf. A. Bönker-Vallon, *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno*, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 40-3.

Bruno asked of the reader of *De minimo* «Leucippi campum et aream Democriti contemplare, ut possint te ad omnem mensuram ex minimi consideratione promovere»⁸. His hope was that the *contemplatio* of certain 'archetypes', charged as they were with multiple meanings, would stir in the reader's soul a certain vision of general truths. Once this intention is understood, even those aspects of his *imagines* that might at first sight seem mere embellishments and have in fact been suppressed in the standard edition regain their deeper significance⁹.

IV.

Bruno introduces the *Area Democriti* with the following verses:

Ergo tibi archetypus minimi coram obiiciatur,
 Multiplici ut minimo circum coeunte adolentem
 Expandit similis generis completque figuram
 Area Democriti proprio quae nomine dicta est¹⁰.

Area Democriti is thus the name of the 'archetype' generated when one original minimum is surrounded by further six minima of the same diameter.

But why does Bruno claim that the resulting bubbly figure is of a 'similar kind' as the minimum itself? And wherein resides the contemplative virtue of this constellation? The search for answers to these questions leads us back in time to the intellectual and iconographical ancestry of the *Area Democriti*.

V.

Boethius' *De Institutione Arithmetica*, though itself a merely derivative work, was one of the main texts through which Pythagorean number theories entered the Middle Ages. While it had through the centuries remained an important text for the teaching of the

8. Bruno, *De minimo*, BOL I,III 241.

9. Reduced to some presumed geometrical meaning, the *Area Democriti* reproduced in BOL I,III 183, is quite misleading.

10. *Ibid.*

quadrivial arts, the fifteenth and sixteenth centuries devoted to it not only new editions and commentaries, but began to link it to Neoplatonism, Cabbalism, and biblical exegesis¹¹.

«Following the lead of Pythagoras», Boethius defined arithmetic as the discipline that «holds the principal place and the position of a mother of the rest»¹². The reason for this place of honour lay in the fact that the entire world, from the humble elements to the lofty stars, were constituted «by reason of number»¹³. For Boethius, number was a «collection of unities»¹⁴ with an inherent capacity to generate geometrical figures, «the seeds of those figures [being] found in elemental numbers»¹⁵. How does this generation of figures function? It begins with unity (or «1»), which «has the potential of a point, the beginning of interval and longitude»¹⁶. The point, in turn, is already potentially a body: «It is the principle of all intervals and indivisible by nature, and the Greeks call it «atom», it is so diminished and very small that parts of it cannot be found»¹⁷. But what was meant by the «potential» of unity and point? For Boethius, it lay concealed in the mathematical essence of unity: because of the fact that $1 \times 1 \times 1 = 1$, unity fulfilled Boethius' requirement for membership among the circular and spherical numbers. Hence «unity in both power [i.e. 1^2] and force [i.e. 1^3] is a circle and a sphere»¹⁸. «1», in other words, contains in its being all dimensions.

If Giordano Bruno has seemed to many commentators to be recklessly inconsistent in defining his monad once as a point, then as a sphere, and again as a circle, it is to this tradition that we have to turn for an explanation. Take as an example Johannes Noviomasus' *De numeris* of 1539, where the same black dot (•) serves in turn to denote a numerical unit, the corner point of a geometrical figure,

11. M. Masi, *Boethian Number Theory. A Translation of the «De Institutione Arithmetica» with Introduction and Notes*, Editions Rodopi B.V., Amsterdam 1983, pp. 11, 51-5. Unless indicated, I shall quote Boethius from this edition.

12. Boethius, *De institutione*, I, 1.

13. *Ibid.*, I,2.

14. *Ibid.*, I,2.

15. *Ibid.*, II,4.

16. *Ibid.*, I,4.

17. *Ibid.*, II,4.

18. *Ibid.*, II,30.

a solid, and the physical bead on a slide rule¹⁹. An essentially dynamic understanding of the point-unit was common to much of medieval and Renaissance mathematics, and it expressed itself in an iconography of which we have now seen some few examples²⁰. Even to authors who were not concerned with numerology, the geometrical unfolding of the point-units into figures seemed to be the most convenient way of teaching arithmetic (fig. 2)²¹:

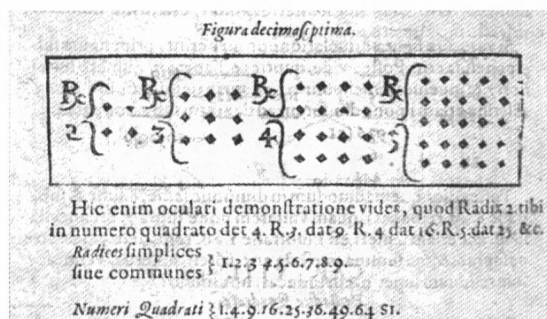


Fig. 2: Hulsius' construction of square numbers.

While these arithmetico-geometric conventions represent the iconographical framework into which we must place Bruno's *Area Democriti*, we need to look at the symbolists among the neo-

19. J. Noviomagus, *De numeris libri duo, quorum prior logisticen & veterum numerandi consuetudinem, posterior theoremata numerorum complectitur*, Parisiis, 1539. Chapter VI, «De numeris descriptis in figuras & species magnitudinis», exemplifies the same unproblematic Pythagorean progression from point to line, to surface, and to body, found also in Bruno: «Numerus etsi continua quantitas non sit, describitur tamen partium intervallis, quae si lineis claudantur, aut magnitudines sunt, aut magnitudinis partes, ut ternarius hoc modo, o - o - o, descriptus in longitudinem, habet speciem lineae; eodem modo si ternarius non in directum, sed per planiciem disponatur triangulari forma,

$$\begin{array}{c} o \\ o \quad o \end{array}$$

si intervalla lineis concludantur, erit figura plana, habens partes longitudinis & latitudinis, id est, superficies». Like Boethius, Noviomagus moves swiftly from the plane into space, calling the resulting figures «solidi».

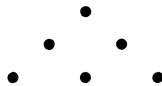
20. A particularly rich set of geometrical assemblages of dots is found in: *Jordani Nemorarii Elementa Arithmetica*, Parisiis 1496. The unfolding of hexagonal shapes, both star-shaped and circular, is represented in part VIII (s.p.).

21. L. Hulsius, *Tractatus primus instrumentorum mechanicorum*, Francofurti ad Moenum 1609, p. 38.

Pythagoreans to find its direct ancestors. Boethius had claimed that from an ethical and spiritual point of view, not all numbers generated by the first unit's «uncoiling itself toward all numbers»²² were equal. Most virtuous and eminent among the first numbers was «6», which had to be regarded as a «perfect number» because of its rare property of being the sum of all its dividends ($6 = 1 + 2 + 3$)²³. The geometrical expression of this perfect number in two dimensions was the following triangle²⁴,



while in space, it formed a hexagon²⁵. The sixteenth century, which was much given to the search for the spiritual implications of such figures²⁶, Christianized them where it could. A good example is Francesco Giorgio Veneto's *De harmonia mundi* (1525), whose author, in his contemplation of «6», added the hexaemeron account of creation to the pagan praise of its fertility, and St. Augustine's authority to Pythagoras'. Substituting the Roman numerals by dots, he exhorted the reader to contemplate the triangle of «6» in which, he said, the mystery of the Trinity's oneness was mediated by the binary principles of matter and form through which creation had taken place²⁷:



22. Boethius, *De institutione*, II,4.

23. *Ibid.*, I,20.

24. *Ibid.*, II,7.

25. *Ibid.*, I,15.

26. Cf. S. Ruffus, *Divi Severini Boetii Arithmetica, duobus discreta libris; adiuncto commentario, mysticam numerorum applicationem perstringente, declarata*, s.l. [Parisiis] 1521. Cf. also J. Noviomagus, *De numeris*, pp. 114-5: «Senarius solus ex his qui intra denarium sunt, suis partibus constat ... Sphaericus etiam est quemadmodum & quinarium, primus ex paribus pariter impar ... quod ex ternario constat, qui potestate mas est & foemina, nuptiae & hic dictus, quid suis partibus aequalis sit, & in partu humano arbiter maturitatis, vt a Macrobio dictum est».

27. F. Giorgio Veneto, *De harmonia mundi totius cantica tria*, Venetiis 1525, f. xxxv: «Cur numerus senarius fabricae, & septimus dies requiei addictus sit. Cap. XI».

Although such Boethian patterns are the direct ancestors of some of Bruno's atomistic archetypes (notably the «Leucippi Triangulus» and the «Isosceles Democriti»²⁸), a further source has to be involved in our search for the ancestry of the *Area Democriti*. We find it in Thomas Bradwardine's 14th-century *Geometria speculativa*, whose printed 1495 edition features the following figure²⁹:

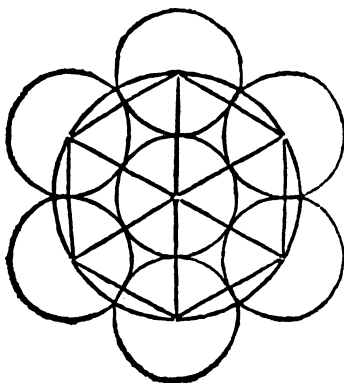


Fig. 3: Bradwardine's seven circles showing the perfection of «six».

What is this figure supposed to demonstrate? In his *Elements*, book IV, proposition 15, Euclid had shown how a hexagon could be inscribed in a circle, and his demonstration was routinely accompanied by the following figure (fig. 4)³⁰:

Bradwardine repeated both this proposition and the usual drawing³¹, but went beyond Euclid by adding: «Sex circuli equales circum equalem extra contingunt» (fig. 3)³². And after demonstrating the truth of this statement in three different ways, he turned to its implication:

28. Bruno, *De minimo*, pp. 184 and 90.

29. Th. Bradwardine, *Geometria speculativa recoligens omnes conclusiones geometricas...*, ed. P. Sanchez Circelo, Parisiis 1495, s.p. [f. 8r].

30. The present illustration is from: *Elementorum Euclidis libri XIII*, London, 1620, p. 154. Earlier examples of the same figure are also found in N. Tartaglia, *Euclide Megarense Acutissimo Philosopho*, Venetia 1569; and in Ch. Clavius, *Euclidis Elementorum Libri XV*, 3rd ed., Coloniae 1591.

31. «Sex semidyametri abscindentes totam circumferentiam exagonum regularem infra circumulum constituunt», cited from: G. Molland, *Thomas Bradwardine, Geometria speculativa*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1989, p. 76, where the proposition carries the number 2.312.

32. *Ibid.*, p. 78, prop. 2.313.

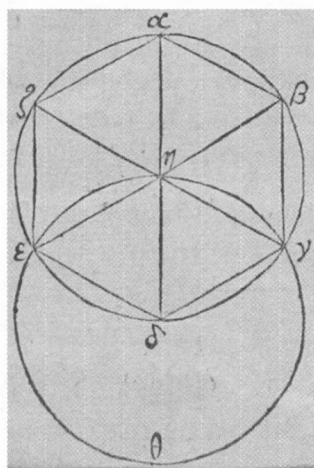


Fig. 4: Euclid's inscription of a hexagon within a circle.

And in all these three conclusions Six attests the perfection of the circle, for in the first we have Six of points, which are the extremities of the three lines, in the second Six of lines, and in the third Six of circles³³.

This prototype of Bruno's *Area Democriti* was for Bradwardine the visual expression of the Pythagorean virtues of «6». It combined the perfect number with the perfect figure without having to rely on the less perfect triangle.

From Bradwardine, the figure migrated to Charles Boville, who applied it «ad theologicam veritatem», and to other 16th-century Pythagoreans such as Pietro Bongo³⁴. The latter, Bergamo's *Senior Canonicus et Cantor*, composed a highly erudite *Mysticae numerorum significationis liber* (1585) in which he followed Giorgio Veneto and Boville in applying Pythagorean means to Christian ends in the hope of uncovering the *ratio* of the world's creation and structure³⁵.

In this work, however, Cusanus' doctrine of the «coincidentia oppositorum» appears as an additional strong influence. Bongo struggled (as did Bruno at the very same time) to demonstrate that *unitas*

33. *Ibid.*, pp. 78-9, Molland's translation.

34. For the theological use made of this figure by Ch. Boville, *Liber epistularum*, Parisiis 1510, p. 173f., cf. M. Mulsow, *Kommentar*, p. 235.

35. P. Bongo, *Mysticae numerorum significationis liber*, Bergamo 1585, p. 191. The link between Bongo and Bruno's figures has already been pointed out by M. Mulsow, *Kommentar*, p. 237.

meant both 'oneness' and 'uniqueness' and that the figure of the monad designated not only the beginning of a sequence of numbers, but also its end and hence the totality of the cosmos³⁶. This further requirement, in turn, made it necessary to explore the similarity between the minimal and the maximal figure, an occupation that we shall soon see was also of great concern to Bruno.

When Bongo's treatise reaches the perfect number «6», its author takes recourse to the following illustrations (fig. 5a, b)³⁷:

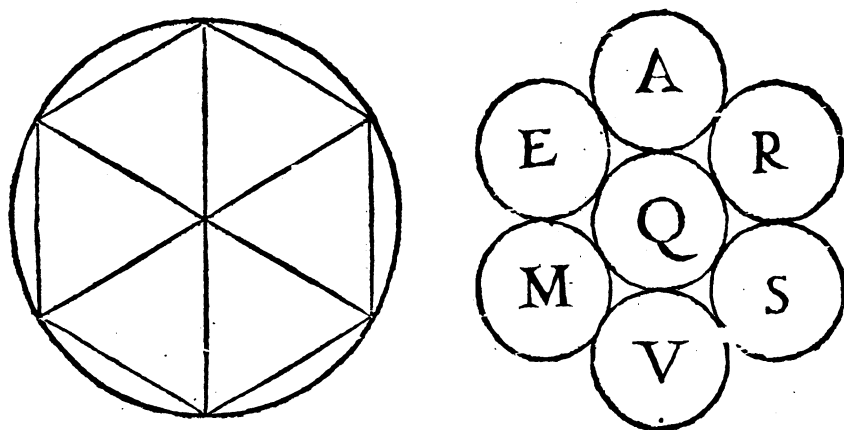


Fig. 5 a, b: Pietro Bongo's demonstration of the perfection of «6».

Bongo follows Bradwardine in linking the perfection of the number «6» to that of the figure of the circle, and he does so by extending the Euclidean hexagon inscribed in a circle (fig. 5a, cf. fig. 4) to Bradwardine's Boethian circles (fig. 5b, cf. fig. 3). But if this figure is to serve as the gnomon (or geometrical expression) of «6» and not of «7», it follows that the seven equal circles cannot be on an equal footing, but that there exists a dynamic or evolutionary relation be-

36. *Ibid.*, p. 1, where Cusanus' dictum «Numerus est rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium» is quoted.

37. *Ibid.*, p. 272 and 275. Cf. F. Morellus, *De numerorum historia*, Lutetiae 1609, p. 28: «Senarius perfectus adeo Numerus est, / Ex unitate, Dyadeque & ternario, / Vt compleatur partibus ductis suis / In summam, earum at forma nec sistit citra / Nec ulterius excrescit. ... / Sextum iubente Deo sigillum solvitur. / Hexamerum opus est sex dierum nobile. / Lux sexta Mundi fabricae finem dedit. / Orbesque sex sphaerae exarat magnos globus. / Bissena Mundum Sol per Astra temperat».

tween the first, central monad (conceived as a generative principle) and the surrounding six units (conceived as its emanations). That this is indeed the way in which Bongo uses the figure is seen from the meaning of the letters inscribed in the circles of fig. 5b. These stand, in a fashion reminiscent of Lull, for «Angelicus Intellectus» («A»), «Humanus Intellectus» («R»), «Sensibile» («S»), etc. The image, then, is an emanationist emblem of creation which nowhere claims to refer to spatial relations in the physical world.

VI.

This, then, is the complex background to Bruno's *Area Democriti* and to the claim that this archetype shows a «figura similis generis» with respect to the circular minimum. In a number of senses, it would in fact be fair to state that little separates the concerns of Bongo's *Numerorum mysteria* from Bruno's *De monade*. Though in the latter, the interest in applying gnomons to the task of scriptural exegesis is reduced to a minimum, both the divine monadology and the symbolic interpretation of the resulting gnomons remain forcefully present. Bruno's circular number «1», this «prima (quae monadis est) figura agonus seu circulus»³⁸, replicates itself into similar patterns and symbols as those described by Bradwardine, Giorgio Veneto, Boville, or Bongo; and certain sections of *De minimo* are nothing if not a faithful continuation of the numerological tradition, as when the seventh chapter begins to praise the perfection of «6» in the following verses:

Exadis alta domus, quibus est firmata, notato,
Ordinibus, quo sit sensu retinendaque imago.
Heic circa finem gyro spectantur in uno
Materies, Species, Tempus, Locus, Efficiensque,
Atque Necessum, aequis qua edistant intervallis ...³⁹

Here we find, though with some added emphasis on mnemonic forcefulness, a Lullian arrangement of six 'dignities' grouped around a center not unlike Bongo's 'emanations'. While Bruno does not graphically illustrate this initial arrangement, he offers instead a

38. Bruno, *De monade*, BOL I,II 335.

39. *Ibid.*, pp. 419-20.

figure which demonstrates what happens if we draw certain lines between these six entities (conceived as points): it displays a large six-cornered star inscribing a circle, with the circle inscribing a hexagon and the hexagon inscribing a smaller six-cornered star⁴⁰. The word Bruno uses to explain the genesis of this figure is not 'construction' but 'growth' (*crescit*), and it is evident that he wishes to demonstrate the organic connection that links the growing star with both circle and hexagon⁴¹. This figure, in turn, allows us to understand the four six-cornered stars and their inscribed circles found in the *Area Democriti* (fig. 1): these appear as visual reminders of the dialectical relation of the expanding point-unit with the circle, the hexagon, and the star. Indeed, the *Area Democriti* is not to be understood as a static structure:

porro rei veritatem melius consideranti manifestum est quemadmodum certa serie, ordine et analogia centrum seu medium semper maius atque maius ita accipiendum occurrat, ut etiam maior atque maior adsumitur circumferentia⁴².

The next stage in the *explicatio* of this gnomon would thus involve the addition of further six disks, so that the resulting figure would resemble a six-pointed star. In short, hexagon and star are the two transient forms and the vectorial indicators of the expanding gnomon of perfection.

VII.

So far, then, we have emphasized the connections between Bruno and his numerological predecessors. Now we must discuss what separates him from them: it is the application of these symbolical images to the solution of spatial problems both within the astronomical and the microscopical domain. But let us be clear, from the outset, that Bruno merely extends the meaning of the old gnomons, but that he does so without discarding the old symbolism. Their enduring noumenal charge, as it were, helps to explain in fact why

40. *Ibid.*, p. 421.

41. *Ibid.*, pp. 420-25.

42. Bruno, *De minimo*, BOL I,III 247.

archetypes such as the *Area Democriti* appeared to Bruno to be such potent and universal keys to the understanding of all domains of investigation.

But let us also, at this point, underline the essential weakness which Bruno's extension of the old gnomons to the physical world necessarily implies. In his *Geometria speculativa*, Bradwardine had emphasized the categorical difference that existed between two-dimensional and the three-dimensional gnomons. He had also explained, in his discussion «de numero sp[h]erarum unam sp[h]eram tangentium», that «unam sp[h]eram duodecim sp[h]er[a]e [a]equales circumposite contingunt», supporting this claim with a model made up of thirteen wax balls which he said he had constructed⁴³. Bruno never made a wax model to discover that the *Area Democriti* did not apply to three-dimensional systems, and he might in fact not even have been interested in such a demonstration. To him, his two-dimensional engravings indicated, as we shall see, cosmic truths which he was willing to apply to all cases, irrespective of the number of dimensions that were involved.

VIII.

It is indicative of Bruno's intellectual development that he applied the image of the seven circles first to astronomy and only later to matter theory. The figure appears in fact twice in a proof of the possibility of infinite worlds, first in 1584 and again in 1591 (fig. 6a and b).

They are invoked both times to rebut two allegedly Aristotelian arguments (which stem, however, from Albert the Great) against the possibility of a plurality of worlds⁴⁴. The first argument claims such a plurality to be inadmissible «ab impossibilitate diversorum centrorum, quia scilicet centrum A plus distaret ab H quod est eiusdem speciei, quam a B puncto contactus peripheriae duorum mundorum A et H». According to the second argument, such a plu-

43. G. Molland, *Bradwardine*, pp. 142-3, prop. 4.42.

44. Bruno, *De immenso*, Francofurti 1591, p. 610. Idem, *Infinito*, Venetia [= London] 1584, p. 145. For the arguments in Albert's commentary on Aristotle's *De caelo*, cf. *Opera omnia* (*Editio Coloniensis*), Aschendorff, Münster 1971, V, I 65-69.

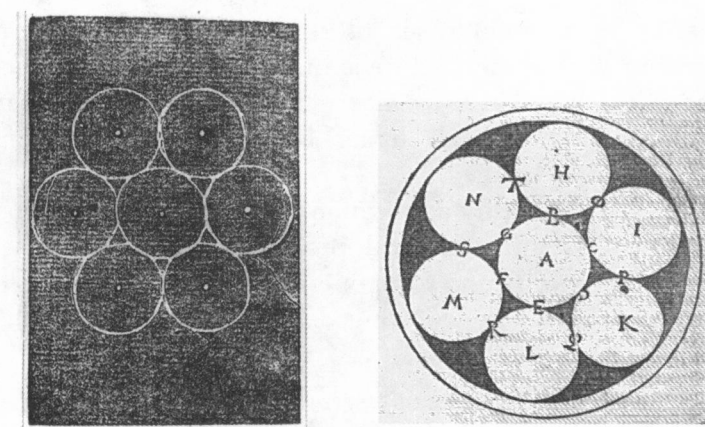


Fig. 6a, b: Rebutting «Aristotelian» arguments against the plurality of worlds, in *De l'infinito* (1584) and *De immenso* (1591).

ality is impossible «a contactu confinium mundorum in puncto, quia eadem est potentia partium B C D E F G a circumferentia mundi A ad centrum A, atque a circumferentiae mundorum continuorum H I K L M N punctis et partibus eiusdem ad centrum A»⁴⁵. Put differently, a) the peripheral points of the sphere A, though belonging to a species contrary to that of the center, are closer to the center of A than are the centers of the other circles, though these belong (physically speaking) to the same species as the center of A; and b) the contact points between two spheres would have the same tendency towards two different centers, being equidistant to them.

In his response, Bruno rejects the premise of these mixed physico-geometrical arguments. Under the assumption of infinite worlds, any talk of a «central center» as a reference-point for elemental *potentia* is meaningless, as each world is to be understood as its own reference system. And as far as the traditional layering of the elements according to natural places is concerned, it is obvious that it will have to be dramatically reorganized in a helio-centric model such as Bruno's where fire radiates out from the center instead of residing in the outermost elemental sphere. In the present context, the Nolan repeats his belief that the infinite

45. Bruno, *De immenso*, BOL I,II 249, 250.

worlds swim in an infinite sea of ether, in «una eterea regione, come abbiām detto, immensa, nella qual si muove, vive e vegeta il tutto», with the ethereal substance entering all compounds under the name of *aria* and all living beings under the name of *spirto*⁴⁶.

Even in the noteworthy application of this archetype to cosmology, however, its numerical provenance remains quite evident. For Albertino, Bruno's opponent in the fifth dialogue of *De l'infinito*, offers of it the following description:

...non potranno più che sei mondi essere contigui a questo: perché, senza penetrazion di corpi, cossì non più che sei sfere possono essere contigue a una, come non più che sei circoli equali, senza intersezione de linee, possono toccare un altro⁴⁷.

Here, Bruno's «Pythagorean» reasoning, which so recklessly drifts from three-dimensional spheres to two-dimensional circles and lines, shows its weakness, for of course Albertino's statement holds true only for the two-dimensional case, but not for Bradwardine's wax model. Yet, far from criticizing such a false claim, Filoteo, Bruno's spokesman, keenly seizes it and turns it in characteristic Brunian fashion into an image of further dynamic expansion: «ne intendiamo altri ed altri similmente sferici e parimente mobili»⁴⁸. Interestingly enough, this is not an oversight on his part but a systematic 'mistake' committed by Bruno throughout his works and repeated once more for the atoms of *De minimo*. Bruno's circular units always demonstrate their direct dependence on Boethius' definition of the potential solidity of $1 = 1^1 = 1^2 = 1^3$, where point, circle, and sphere are the three geometrical aspects of the principle of unity⁴⁹.

46. Bruno, *Infinito*, in A. Guzzo and R. Amerio eds., *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, Riccardo Ricciardi, Milano 1956, p. 463.

47. *Ibid.*, p. 448.

48. *Ibid.*, p. 461.

49. Cf. Bruno, *De minimo*, BOL I,III 174: «Et subiectionum varia pro conditione, / Divino et logico et physico harmonicoque metraeque / Expedit a minimo naturam expandere rerum».

IX.

«Eandem ergo figuram maximo tribuimus atque minimo», states Bruno in *De triplici minimo*⁵⁰. If we add to Pythagorean numerology the influence of Cusanus' «coincidentia oppositorum» and assume both ends of the scale of being to be defined by the same figure of unity, our point-circle-sphere will have to be understood as a representative of both minimum and maximum. It is precisely the resulting «coincidentia figurarum» which allows Bruno to redefine the image of the seven celestial spheres as the atomistic *Area Democriti* and thus as a representation of the smallest possible spatial conditions.

In *De minimo* and elsewhere, Bruno is greatly concerned to show the possibility and the identity of minimum and maximum. As many commentators have pointed out, this obsession necessarily implies a certain disrespect for the character of natural philosophy whose concern is precisely not with any ultimate unity, but instead with the changing plurality of natural forms. It is true that Bruno attempts to show that the multiplication of the minimum can create other shapes such as triangles or squares through a proper stacking of its parts, but his figures rarely leave the domain of symbolical patterns and are almost never concerned with the explanation of existing natural forms⁵¹.

Bruno's central concern with the bridging of minimum and maximum by means of the self-replicating monad defines the very function of the *Area Democriti*: its task is to show the monad's natural propensity to repeat its own form over and over again. «Rursum minimum in magnis et maximis esse perspicuum» is in fact the title of chapter XIV in which this archetype occurs⁵².

X.

Because of its cosmological prehistory and the stars in its corners, the name of our *Area Democriti* now begins to sound like a «double

50. Bruno, *De minimo*, BOL I,III 181.

51. A rare exception is found in Bruno's reference to the composition of the diamond in *De minimo*, BOL I,III 196-7.

52. *Ibid.*, p. 182. A. Bönker-Vallon, *Metaphysik*, pp. 108-9, defines the *Area Democriti* as the macroscopic magnification of the microscopically small 'Gestaltungsgesetz'.

entendre»: Democritus was, after all, as much the champion of infinite worlds as he was a follower of Leucippus' matter theory. One may in fact even wonder, given Bruno's disregard for the specific properties of the physical world and its three-dimensional conditions, whether we are entitled to accept such two-dimensional imagery as an illustration of atoms at all. As various critics have pointed out, the formal identification of the atom with the all-embracing divine «monad and monads» renders its comprehension as the discontinuous building block of the physical world a difficult matter⁵³. And yet, there can be no doubt that Bruno considers his expansive monads to be applicable to the realm of atomist matter theory. In the following passage, in which the *Area Democriti* appears once more as a central figure, we may in fact observe how atomism is made to fit into the overall philosophical concerns of the Nolan:

[i] Just as the minima can be unified, so they can also be separated again. They do neither penetrate each other nor mix, but they only touch each other. Thus there is no solid body apart from them, for everything else can be dissolved, as their divorce is no less feasible than is their joining [*consortium*]. [ii] Since this is so, they touch not in one common point, but each of them in two contact points [*termini*], and between these lies what Democritus has called the «interspersed vacuum». [iii] And since a single minimum is touched by other minima not in all places, but in determined points of a certain number, it follows that between the [central] sphere which is touched and those spheres that touch it, spaces will result of a somewhat pyramidal shape, just as some triangular voids remain between six circles in contact with a equally large [central] circle [= *Area Democriti*]. [iv] The bodies and areas of minimal spheres and circles, just as those of the spherical worlds, are held together by spaces of this kind because of the interspersed aether. And such is the vacuum which Democritus and others have recognized to exist outside the worlds, interspersed between one set of stars and another...⁵⁴.

This passage, which once more underlines the close connection between atoms and worlds [iv], contains the claim that at any order of

53. Valid introductions are still to be found in: K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1984 [1890], I, 359-401; C. Monti, *Introduzione to Opere latine di Giordano Bruno*, UTET, Torino 1980, pp. 9-62. An excellent new contribution is: J. Seidengart, *La métaphysique du minimum indivisible et la réforme des mathématiques chez Giordano Bruno*, in E. Festa and R. Gatti eds., *Atomisme et continuum au XVIIe siècle* (Conference Proceedings, Naples, 28-30 April 1997), forthcoming.

54. Bruno, *De minimo*, BOL I,III 176-7. My translation, Roman numerals added.

magnitude, a composition made up of spheres will not fill up space continuously, but will leave voids of a certain pyramidal shape [iii]. Both kinds of void, cosmological and atomical, are then identified with Democritus' interstitial voids but given a rather un-Democritean interpretation: they are said to be filled with an ether that makes the spheres cohere as if by a glue [ii/iv].

But while Bruno adds his ethereal glue to Democritus' otherwise incomplete system («nobis vero vacuum simpliciter cum atomis non sufficit, certam quippe oportet esse materiam qua conglutinetur»⁵⁵), he accepts without discussion the Abderite's indivisible atoms, his theory of composition, and the resulting notion of discontinuous matter. Aristotle had chastized the atomists for their inability to define 'true mixture' and had called their atomic structures mere 'heaps' (*acervi*)⁵⁶. But *coacervare* is precisely the verb Bruno uses to describe the formation of bodies out of atoms⁵⁷.

In fact, this verb turns out to be a key word. In the introduction to his splendidly ornate Parisian Boethius edition of 1521, Girardus Ruffus had distinguished between metaphysical, mathematical, and natural-philosophical *entia*⁵⁸, applying the expression «numerus ag-

55. *Ibid.*, p. 140.

56. Aristotle, *De generatione et corruptione*, 328a13ff.

57. Bruno, *De minimo*, BOL I,III 222: «Inalterabilibus ergo impenetrabilibusque existentibus atomis non est quod vere proprieque miscibile possimus intelligere; ast corpus quaedam, dum secundum subtiliores partes coacervantur, in tertiam videntur quandam speciem transire. Sed veritas ista extra sensum non excurrit». On the seventeenth-century hope of visually inspecting such *acervi*, cf. Ch. Lüthy, *Atomism, Lynceus, and the Fate of Seventeenth-Century Microscopy*, «Early Science and Medicine», I (1996), pp. 1-27. As Hilary Gatti has kindly pointed out (in a hitherto unpublished paper), the *Cena de le Ceneri* presents an even earlier call for lynx-eyed research than the cases discussed in this article. However, Bruno doubts whether any eyes would ever be able to perceive the minimum: «In minimo ergo, quod est absconditum ab oculis omnium, etiam sapientum et fortasse Deorum, vis omnis est; ideo ipsum est maximum omnium» (*Articuli adv. math.*, BOL I,III 24).

58. G. Ruffus, *Boetii Arithmetica*, f. 5v, distinguishes between «summa entia», which were «abstracta re & ratione, a motu et materia», as the concern of metaphysics; «media entia», which had to be subdivided into «numerus per se» (-> «arithmetica»), «numerus ad aliud» (-> «musica»), «magnitudo abstracta» (-> «geometria»), and «magnitudo mobilis» (-> «astronomia»), and which belonged to the field of «mathesis»; and «entia ima», finally, which were «re & ratione materiae & motui iuncta naturali», designated the «entia naturae» and belonged to natural philosophy.

gregatorum coacervatorumque»⁵⁹ only to the figures produced by mathematical *entia*. In this, he followed his Pythagorean predecessors, who had accepted Proclus' distinction between physical *continua* and numerical «heaps»⁶⁰. Bruno's identification of these *acervi* with the atomical *acervi* rejected by Aristotle represents thus nothing less than a physicalization of number theory in defiance of a traditional separation of domains.

XI.

Though ancient atomism had begun to reclaim the attention of a series of sixteenth-century thinkers, no one before Bruno appears to have tried to imagine, let alone draw up in images, the precise way in which the corpuscular *acervi* added up to form a certain substance. Nor did the ancient sources encourage such an enterprise, for the atomists had remained vague on the shapes of their particles and on the way in which they interacted⁶¹. Our research suggests that Bruno, through a complex process which first projected Pythagorean gnomons into the sky and then transformed them down to the level of the physical minimum, had ended up publishing the earliest atomist imagery deserving of this name.

But as has already been pointed out, the *Area Democriti*, despite its name, not only deviated from Democritus' understanding of bodies as composites made up of various types of particles, but it also ran counter to the early modern search for correspondences between primary and secondary qualities. The remainder of this paper must therefore address the question of why Bruno's images nevertheless met with success.

Since the early history of Brunian imagery has to be excavated from often obscure printed and manuscript sources, our question is not easy to answer. We can here present no more than a few preliminary findings⁶².

59. *Ibid.*, f. 85r.

60. Boethius, *De institutione*, I,1.

61. Aristotle (*De caelo*, 303a 12-15) had in fact attacked them for such vagueness: «Yet they never went so far as to define or characterize the shape of each element, except to assign the sphere to fire. Air and water and the rest they [only] distinguished by greatness and smallness...».

62. The present explanation of the origin of atomist drawing will have to be dra-

XII.

On a winter day in 1610, Kepler stopped on Prague's Charles Bridge to contemplate some snowflakes that had fallen on his coat⁶³. His subsequent reflections resulted in the charming *Strena seu De nive sexangula*, in which we encounter what may constitute the earliest application in print of Bruno's globular images (fig. 7)⁶⁴.

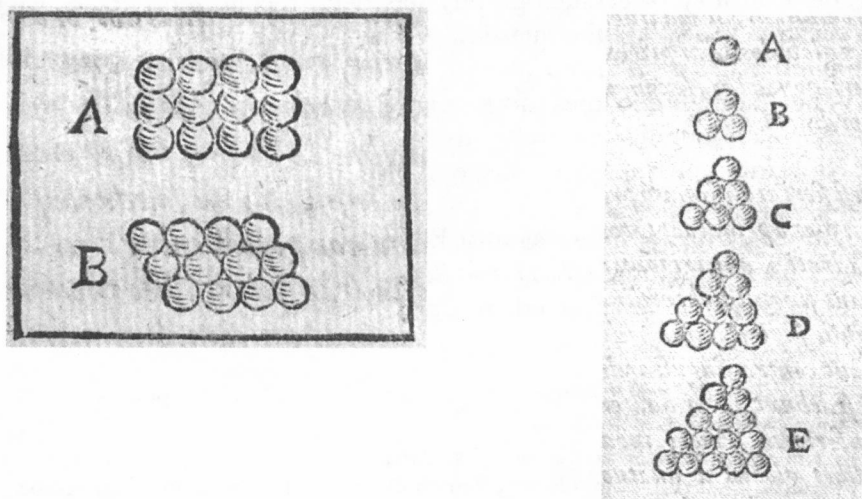


Fig. 7 a, b: Kepler's reflections on the geometry of the snowflake.

Though Kepler nowhere mentions Bruno, the latter's influence is evident. First, fig. 7a is almost identical to two drawings found in Bruno's *Articuli adversus mathematicos*⁶⁵. Second, J.M. Wacker von Wackenfels, to whom the *Strena* was offered as a New Year's gift,

matically revised, if it turns out that Thomas Harriot's images of densely packed particles of ca. 1600 (contained in various MS. at the British Library) are entirely unrelated to Bruno's. I owe my references to Harriot's drawings (which I have not yet had occasion to examine) to Dr. S. Clucas (London), who is inclined to exclude a Brunian influence.

63. J. Kepler, *Strena seu De nive sexangula*, Francofurti ad Moenum 1611, p. 5: «... pontem transeo ...; commodum accidit, ut vaporibus vi frigoris in nivem coeuntibus, flocculi sparsim in vestem meam deciderent, omnes sexanguli, villosis radiis».

64. *Ibid.*, pp. 9, 10.

65. Bruno, *Articuli adv. math.*, BOL I,III 81, 82. Kepler's debt to Bruno has been recognized by M.-L. Heuser-Keßler, *Maximum und Minimum. Zu Brunos Grundlegung der Geometrie in den «Articuli adversus mathematicos» und ihre weiterführenden Anwen-*

was a staunch defender of Bruno's cosmological views. Third, Galileo's celestial discoveries had led Kepler to reconsider Bruno's views in the same year in which the *Strena* was composed⁶⁶.

Kepler's attempt to understand the hexagonal structure of snow in terms of tightly packed globules has been subject to many studies; his proposal has been hailed as a revolutionary anticipation of molecular models⁶⁷, and its effect on Peiresc, Gassendi, Mersenne, Descartes, the frères Bartholinus, Rossetti, Grew, Hooke, and the general history of crystallography has been recognized⁶⁸. Here we shall merely address the question of why snowflakes would have reminded Kepler of Bruno at all.

This question becomes more poignant when turned upside down: is there any other natural body in nature that might conceivably have reminded Kepler, or any one else, of Bruno's monadological natural philosophy?

In one of his outbursts against Euclid in *De triplici minimo*, Bruno had claimed that the *Area Democriti* made it plain that only three diameters can be constructed to any circle, because a central point

dung in Keplers «Neujahrsgabe oder Vom sechseckigen Schnee», in K. Heipcke et al., Die Frankfurter Schriften, pp. 181-97.

66. Galileo's celestial discoveries had seemed to some (including Wacker) to vindicate Bruno's intuitions, and Kepler himself did not exclude such an interpretation in his *Dissertatio cum Nuncio sidereo* (Prague 1610, pp. 2-3): «adeoque vel mundum hunc ipsum infinitum..., vel, ut Democrito et Leucippo, et ex recentioribus Bruno et Brutio, tuo Galileae, et meo amico, visum, infinitos alios mundos (vel, ut Brunus, terras) huius nostri similes esse...» (cf. further references to Bruno on pp. 22, 24, 25, 30, 32). That this linkage of names was taken seriously can be inferred from J. C. Lagalla's fearful response (*De Phaenomenis in orbe Lunae ... physica disputatio*, Venetiis 1612, p. 21): «Verum quia posset adhuc aliquis haec, quae in Luna videntur, vera existimare, prout in Terra sunt, statuens, multos esse terrestres globos, huic nostro adsimiles, & multos Mundos, ut Democritus statuebat, et ut Chaelperus [= Kepler] iocatur in sua dissertatione cum sydereo Nuntio, recentem auctorem damnati nominis [= Bruno], & eius insaniam ridens» (spelling following Lagalla's corrected copy, Bibl. Vat., Barberini. N.III.36).

67. Cf. B.J. Mason, *On the shapes of snow crystals*, in J. Kepler, *The Six-Cornered Snowflake*, ed. C. Hardie, Clarendon Press, Oxford 1966, pp. 47-56. H. Steinmetz, *Bemerkungen zu Johannes Keplers Strena seu de Nive sexangula*, in K. Stöckl, ed., *Johannes Kepler*, Graphische Kunstanstalt H. Schiele, Regensburg 1930, pp. 257-63. K. H. Wiederkehr, *Johannes Keplers Strena vom sechseckigen Schnee*, «Der mathematische und naturwissenschaftliche Unterricht», XXX (1970), pp. 9-14.

68. R. Halleux, *J. Kepler: L'Étrenne ou la neige sexangulaire*, tr. du Latin, avec une introduction et des notes, Vrin, Paris 1975. N. Emerton, *The Scientific Reinterpretation of Form*, Cornell University Press, Ithaca 1984, pp. 40ff.

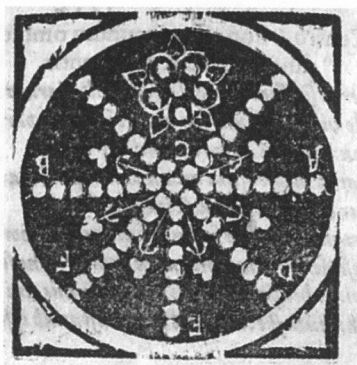


Fig. 8: Bruno's proof there cannot be more than three diameters to any circle.

could not expand by more than six first globules⁶⁹. The illustration that accompanies this proof looks very much like a snowflake (fig. 8), if one ignores the forbidden seventh radius. Hélène Védérine has called this argument an incomprehensible «children's play»⁷⁰. But behold: in the playful snowflake, Bruno's «obstacle réaliste» seems to have turned into an «objet réel». Any degree of familiarity with the Nolan's geometry would have allowed Kepler to recognize in the snowflake a paradoxical piece of evidence in favor of the Italian's impossible doctrines.

For Bruno, it would in fact have been easy to answer Kepler's questions regarding the constancy of the snowflake's hexagonal form («cur non aequè quinquangula cadunt, aut septangula, cur

69. Bruno, *De minimo*, BOL I,III 245: «Hoc tamen tibi, o bone, posset sufficere, quod sive detur sive non detur simpliciter minimum, quantamcunque tamen accipias vel concipias partem, quae tibi media inter aequales partes constituatur, ea procul dubio, sicut in Democriti area est conspicuum, eadem non plus quam tribus diametris communis poterit esse pars, quemadmodum neque plus quam sex radiis attingitur, et memineris similium maximorum, maiorum et minimorum eandem esse rationem».

70. H. Védérine, *L'obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes du XVI^e siècle: Bruno et Patrizzi*, in *Platon et Aristote à la Renaissance* (XVI Colloque International de Tours), Vrin, Paris 1976, pp. 239-48, p. 246: «Toute construction géométrique se réduit à une analyse de la composition des minima, exactement comme dans un jeu d'enfant. On imagine les résultats: par exemple, le centre d'un cercle ne peut entrer en contact qu'avec six minima, donc il n'est pas possible de mener réellement plus de six rayons».

semper sexangula?»⁷¹) and its flatness («cur autem plana?»⁷²). Conversely, many of Kepler's reflections would not have displeased Bruno: was the hexagon, so the astronomer wondered, an «archetypus pulchritudinis»⁷³? Was it the product of some «vis formatrix» radiating out from the center⁷⁴? Did this «facultas» work itself out in a hexagon because this figure resembled the circle⁷⁵?

Kepler, though convinced that the snowflake's geometry required a globular analysis (*à la* Bruno), preferred, as usual, a different set of archetypal figures, that is to say the Platonic solids whose configuration defined for him notably the spacing of the planetary orbits. This aesthetic preference explains Kepler's proposition that the snow crystal in fact imitates an octahedron, «wife» to the cube («firstborn and father» of all regular solids), by developing along three axes perpendicular to each other⁷⁶. According to this hypothesis, the snowflake flattens into the Brunian pattern only upon impact with the earth.

But in the middle of his speculations concerning the true universal archetypes, Kepler interrupts himself:

But what got me so stupidly carried away? ... I have from this almost Nothing [i.e. the snowflake] almost formed the all-embracing cosmos itself, and while before I shied away from the little soul of the smallest animalcule, do I now try to uncover the soul of the thrice-greatest animal, the cosmic sphere, in the atom of snow?⁷⁷

These mocking words, which seem to be addressed to Bruno more than to himself, usher in his sceptical conclusion: «Res mihi nondum comperta est»⁷⁸. While Kepler could not accept Bruno's solution because of the error it entailed for the three-dimensional case

71. *Ibid.*, p. 5 and again p. 22.

72. *Ibid.*, p. 22. Cf. p. 14.

73. *Ibid.*, p. 6.

74. *Ibid.*, p. 17.

75. *Ibid.*, pp. 17, 22. On p. 23, Kepler reaches the tentative conclusion that «formatrix facultas sexangulum eligat ... decentia hac invitata, quod alias sexangulum struat planitiem excluso vacuo, sitque (ex iis figuris, quae idem possunt) circuli simillima».

76. *Ibid.*, p. 20.

77. *Ibid.*, p. 21.

78. *Ibid.*, p. 23.

(cf. p. 74, above)⁷⁹, he also recognized the insufficiency of his own set of archetypes in the face of a natural world so rich in geometrical forms⁸⁰. Although most questions surrounding the formal agency had thus to remain open, the conviction that structurally, the snowflake had to be conceived in terms of condensed vapor globules, had now taken root. While appearing insufficient to Kepler, this insight was cherished by many mechanical philosophers for whom the relevant aspect in matter theory lay in the geometrical structure of the corpuscular 'acervi' and not in any formal agency.

XIII.

While Bruno's imagery made but a fleeting, if historically influential, appearance in Kepler, it was to be a central source of inspiration to Joachim Jungius (1587-1657). Over the twenty-year period 1630-1650, this natural philosopher made extensive annotations and calculations on Bruno's geometry and inserted them into his steadily expanding but ever less manageable system of topical notes⁸¹. As we know from Meinel's studies, Jungius' research method involved the collection of excerpts, annotations and calculations, which were jotted down on the empty spaces of wastepaper of octavo format (*schedae*), gathered according to research topics (indicated by their «titulus» and specific symbols), and bound into bundles (*manipuli*) and larger volumes (*fascies*)⁸². One of these *fascies*, which bears the title *Circuli locum replentes*⁸³, has correctly been

79. J. Kepler, *Strena*, p. 16, calculates the correct number of globules touching each other in the case of right and oblique stacking.

80. «Sed formatrix telluris facultas non unam amplectitur figuram, gnara totius geometriae, et in ea exercita», *ibid.*, p. 23.

81. Staats-und Universitätsbibliothek, Hamburg, Codex Hanseaticus IV p6, NL.J. Jungius Pe 67.

82. Ch. Meinel, *Enzyklopädie der Welt und Verzettlung des Wissens: Aporien der Empirie bei Joachim Jungius*, in F.M. Eybl et al., eds., *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1995, pp. 162-87, p. 168.

83. E. Wohlwill, *Joachim Jungius und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jahrhundert*, in «Abhandlungen aus dem Gebiete der Naturwissenschaften», IX (1886), pp. 3-66, p. 60, believes the *Circuli locum replentes* to be identical to the *Mathesis atomistica* mentioned in a seventeenth-century inventory of Jungius' papers.

characterized as a collection of «Notes on the repletion of space by spheres with respect to a corpuscularian structure of matter, mostly in response to Giordano Bruno»⁸⁴. For indeed, most of the 259 *schedae* contain reflections on the globular models of *De minimo*⁸⁵.

Almost all of these annotations are dated; the earliest entry is of April, 1630, the latest of June, 1650⁸⁶. These corner dates define approximately the period of Jungius' tenure as «rector and professor physices et logices» of Hamburg's *Akademisches Gymnasium*. Its start in 1629 marks, in turn, the final turn towards natural philosophy of this versatile man who had previously occupied professorial chairs in mathematics and medicine⁸⁷. Embedded in the ever richer context of his philosophical contemplations, Jungius' twenty-year long reflections on Bruno's *De minimo* represent a highly condensed mirror image of his intellectual development. It goes therefore almost without saying that no more than an aperçu can here be offered of both contents and context of the *Circuli*.

What was it about *De minimo* that captured Jungius' imagination? It seems to have been, first and foremost, Bruno's attempt to develop a *mathesis universalis* on the basis of an application of arithmetical and geometrical patterns to the physical world. Jungius, who had begun his professional career as a mathematician, emphasized throughout his life not only the didactic value of mathematics

But Ch. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, II: 2021, cites *De figuris locum replentibus* under the current name. Since about two thirds of the original ca. 75'000 pages of manuscript notes were destroyed by fire in 1691, it is not always easy to identify the original *fascies*.

84. Ch. Meinel, *Der handschriftliche Nachlaß von Joachim Jungius in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Katalog*, Dr. Ernst Hauswedell & Co., Stuttgart 1984, pp. 75-6, where an index of the subheadings of this *fascis* is given.

85. Jungius is not known to have owned *De minimo*. Ch. Meinel, *Die Bibliothek des Joachim Jungius. Ein Beitrag zur Historia litteraria der frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, p. 109, indicates *Acrotismus*, *De lampada*, and *De progressu* as the only works listed in Jungius' library catalogues. But the recurrent referral to specific page numbers makes it obvious that the book must have been close at hand, possibly belonging to the school library.

86. The dates of the entries are: April, June, and August, 1630; April [?] 1631; May 1632; March 1633; September 1641; November and December, 1642; July and August, 1644; June and September, 1647; June 1650. Most of the entries date from 1630 and 1647.

87. H. Kangro, *Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1968.

in pedagogy, but its fundamental role in the establishment of any scientific method. The mind had to be trained to respect the «distinctam perspicuitatem ac solitam certitudinem» of mathematics and to apply it to the higher disciplines of physics and metaphysics, thereby emulating the ancient philosophers, «qui Mathesin ipsam idcirco Philosophiae propaediam, hoc est praeparatoriam institutionem nominabant»⁸⁸. To reason *more geometrico* meant for Jungius the application of a reformed logic to all sciences in imitation of axiomatized proof systems, as becomes clear, for example, in the fourth book of his *Logica Hamburgensis* whose treatment of the categories of «problema», «regula», and «theoremata» forges a strong link between mathematical and logical procedures⁸⁹.

Jungius tried to capture and further develop the doctrines of *De minimo* in just such a net of «regulae» and «theoremata», checking the validity of Bruno's progression from number to figure; from figure to body; from body to substance; from substance to quality; and from quality to concepts. This was a progression he found very much to his taste: for it suited his pedagogical notion that the «pueri» should begin with the contemplation of the certainty found in numbers and geometrical figures before progressing to natural philosophy⁹⁰; it agreed with his forceful nominalism and its attempted reduction of the apparent multiplicity of qualities to a parsimonious set of underlying «entitates»⁹¹; and finally, it came in support of the atomist views he had already developed for a number of medical, alchemical, and philosophical reasons. Subtitles such as «Situs atomorum laxior [vel] pressior, et hinc figurarum aequalitas vel inaequalitas. Ad Jordanum Brunum»; or «Arithmetica

88. J. Jungius: *Über den propädeutischen Nutzen der Mathematik für das Studium der Philosophie* [1629], tr. J. Lemcke and A. Meyer, in A. Meyer, ed., *Beiträge zur Jungius-Forschung. Prolegomena zu der von der Hamburgischen Universität beschlossenen Ausgabe der Werke von Joachim Jungius (1587-1657)*, Paul Hartung Verlag, Hamburg 1929, pp. 94-120, p. 108.

89. J. Jungius, *Logica Hamburgensis*, Hamburgi 1638. Cf. F. Trevisani, *Geometria e logica nel metodo di Joachim Jungius*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXIII (1978), 171-208.

90. Jungius, *Über den Nutzen*, p. 103.

91. Jungius, like Bruno, Gorlaeus, Basson and Gassendi, uses nominalist arguments to attack Aristotle's *formae* and to replace them by geometrical qualities of unchangeable atomic shapes. The strongest expression of this program is found in his 1625 statement that «Democritus was an Occamist». Wohlwill, *Jungius*, p. 23.

ad Jordanum Brunum pro physica»; or, again, «Geometria ad Jordanum Brunum pro physica»; all indicate the direction in which Jungius strove to develop Bruno's method⁹².

Jungius' own «syndiacritical method» assumed that the «syncrisis» and «diacrisis» (or gathering and separation) of indestructible and unchanging first bodies («principia hypostatica») was the real cause of material change, instead of the Aristotelian «generation and corruption» of forms. A reorganization («metasyncrisis» or «metaschematismus») of the «hypostatic principles» into denser or looser arrangements – the just-mentioned «situs laxior vel pressior» – seemed to Jungius to underly all physical and chemical processes. Like Bruno, however, he found the two atomist principles of matter and void to be insufficient to explain all physical phenomena and notably attraction and cohesion⁹³. Nonetheless, our manuscript shows that he disagreed with the Nolan's proposal («falsum ait Brunus») that some ethereal substance, filling the interstitial voids of atoms and stars alike, 'mediates' between the atoms. Instead of placing the agency responsible for attraction and cohesion outside of them, Jungius preferred to find it in the atoms themselves. Applying the ancient principle of «like to like» («similia ad similia ait Democritus») and defining likeness in terms of geometrical shape alone («Figura facit ut absque vacuo coeant rerum similium [adde: atomi]»), he favored, at least here, an explanation of affinity in terms of similar geometrical shapes. But despite his attempt to avoid the word «sympathia» (which he crossed out in favor of «amicitia»), he showed himself (here and elsewhere) incapable of transforming this occult phenomenon into an entirely mechanical or geometrical procedure⁹⁴.

Among Jungius' earliest Brunian annotations of April, 1630, we encounter a well-known figure (fig. 9): «In figurâ quam aream Democriti vocat Brunus...»⁹⁵. Our archetype appears at the beginning of a long set of calculations, collected under the very Brunian title of «Circulus circulos capiens», of which the last dates from

92. Jungius, *Circuli*, f. 102, f. 182, f. 202.

93. Jungius (1630): «pororum sane et atomorum figura et situs aliquid ad hanc theoriam expediendam confert, non tamen in eo videntur sita esse omnia» (cited from Wohlwill, *Jungius*, 62).

94. Jungius, *Circuli*, ff. 203ff, March 1633. The passage occurs in the section entitled «Geometria ad Jord. Brunum pro physica».

95. *Ibid.*, ff. 9, 11.

June, 1647⁹⁶. Our *Area Democriti* thus reveals itself once more as a central figure in the development of atomist imagery.

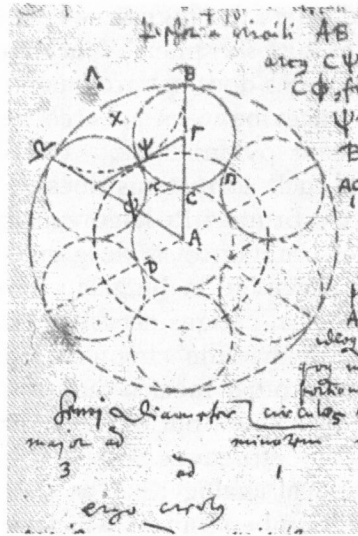


Fig. 9: Jungius' use of Bruno's *Area Democriti*.

In his calculations, Jungius is concerned with the ratio between circumference and surface of the original circle and those of the resulting circle. His aim is not only to find the surface of the empty segments⁹⁷, but also to discover the general rules defining the growth of Bruno's circle by means of the reiterated addition of six units ($1 + 6 + 6 + 6 \dots$). As elsewhere in his annotations⁹⁸, we find Jungius vividly interested in the relation between the arithmetical and geometrical aspects of the gnomons and in particular with the angularity of the resulting surfaces, the density of packing, and the geometrical and arithmetical divisibility of the figures, questions to

96. But related considerations are found throughout the manuscript. The folio pages ff. 155ff (Sept. 1647), for example, are devoted to the related issue of *Hexagonum Circellos Capiens*.

97. Mulsow, *Kommentar*, p. 238, reproduces a related use of the *Area Democriti* from G.B. Della Porta, *Elementorum curvilinearum*, Roma 1610, p. 53, whose proposition 21 is dedicated to «Circulorum vacua metiri, quando maior minores contineat».

98. Cf. K. Heipcke, W. Neuser, E. Wicke, *Über die Dialektik der Natur und der Naturerkenntnis. Anmerkungen zu Giordano Brunos De Monade, Numero et Figura*, in K. Heipcke et al., *Frankfurter Schriften*, pp. 145-62, fn. 2.

which he works out solutions up to $1 + 168 [= 28 \times 6]$ circles. He soon discovers the grave errors resulting from Bruno's analogous treatment of point, circle and sphere, correctly identifies its Boethian sources, and offers the necessary corrections⁹⁹. He notes, in particular, that more than six spheres touch a central sphere; that a circle made up of globules does not grow in a hexagonal manner; and that the empty spaces between spheres stacked three-dimensionally are by no means pyramidal¹⁰⁰.

But the necessity of such corrections does not seem to have affected his sympathy for Bruno's Pythagorean approach to natural philosophy. For the assumption of a close analogy between number, figure, and body suggested to Jungius a series of explanations for natural phenomena. On various occasions, he declared his support for Sennert's claim that the chemical resolution of a body (through combustion and other means) did not necessarily have to yield up the ultimate principles, but often only produced some intermediate or secondary structures. Jungius explained this phenomenon by mathematical analogy: just as cubic numbers are not first resolved into the numbers out of which they have originally been composed, so mixtures are resolved into their ultimate principles only after reiterated processes of analysis¹⁰¹.

XIV.

Despite the vicinity of such considerations to Bruno's doctrines, we find Jungius' use of Bruno's imagery to be devoid of numerological, mnemonic, or religious overtones. His choice of pictures is indica-

99. Jungius, *Circuli*, ff. 119ff and 128ff. On ff. 182ff, Jungius criticizes Boethius' doctrine of «circular and spherical numbers» (*De institutione*, II, 30), redrawing in this context Bruno's *Area Democriti* and then concluding: «aliud est numerus cyclicus Boethio quam nobis circularis».

100. Jungius, *Circuli*, ff. 164ff (a section entitled: «Pyramis inter sphaerulas. Pyramis e sphaericis triangulis») demonstrates (also by means of a three-dimensional model!) that Bruno is wrong in assuming that the space between four touching spheres is pyramidal and casts general doubt on Bruno's (frequent) use of the interstitial spaces: «Dubito an talis pyramis quantum sibi imaginatus est Jord. Brunus, geometricè...verè formari possit». For other corrections, cf. ff. 112-14; ff. 202ff.

101. J. Jungius, *Disputationum de principiis corporum naturalium altera... respondente Jodoco Slaphio* [2 April 1642], Hamburgi 1642, §§ 62-64. The meaning is that the number 64, even if generated out of $4 \times 4 \times 4$, can be resolved backwards into $2 \times 2 \times 16$ etc.

tive: he selected for discussion only those among the drawings of *De monade* that showed spatially separate structures, ignoring those others in which the *explicatio* of the monad – for example its unfolding into the dyad – is indicated by overlapping circles. While Bruno's pictured atoms are always dynamic units in the process of unfolding, Jungius' globules are nothing if not solid, impenetrable bodies¹⁰². They never denote or mirror any cosmic unity nor vacillate in their dimensionality. Incapable of symbolizing the coincidence of minimum and maximum and of continuum and structure, they represent merely the three-dimensional atoms of natural philosophy and the constellations responsible for natural substances¹⁰³. Jungius, reader of Kepler's *Strena*¹⁰⁴, invokes such a spatial «metaschematismus», for example, when describing the transformation of vapors into snowflakes¹⁰⁵ or when explaining how it happens that wine turns into vinegar in a hermetically sealed glass and hence without any addition or loss of matter¹⁰⁶. Since a range of physical qualities such as «transparency, opacity, density, rarity, hardness, softness, etc.»¹⁰⁷ seemed to Jungius to be due to the configuration of the interstitial pores, it became necessary to study the various ways in which atoms could be stacked¹⁰⁸. And hence to take seriously the applicability of figures such as the *Area Democriti* to an atomist matter theory implied a mathematical exploration, with greater attention and scrupulousness than had previously been granted, of the interrelation between the possible *schemata* and their geometrical qualities with the qualities of sense perception¹⁰⁹.

102. In one drawing, however, Jungius images the *compressio* (or flattening) of globular *lamina*, cf. *Circuli*, f. 246.

103. J. Jungius, *Disputationum de principis corporum naturalium prima ... respondente Johanne Hogio* [30 March 1642], Hamburgi, 1642, §§ 58 and 76.

104. Meinel, *Die Bibliothek*, pp. 144-5.

105. J. Jungius, *Doxoscopiae physicae minores*, ed. Fogelius, Hamburgi 1662, pars II, sec. i, cap. 12. ass. 18.

106. Wohlwill, *Jungius*, 44.

107. Jungius, *Disputationum prima*, § 77.

108. Jungius, *Circuli*, f. 203, tries to explain the robustness of substances in terms of «durabiles compositiones».

109. Jungius is interested in Bruno's (and Kepler's) claim that the same number of globules can be arranged into different regular patterns, and he seeks the mathematical laws defining the different possibilities. Observing that 36 atoms can be arranged not only quadratically (6 x 6), but also as a pyramid (1+2+3+4+5+6+7+8) (*Circuli*, f. 164ff), Jungius desires, for example, «Numerum grandem invenire qui simul sit vel trigonus planus & quadratus vel trigonus & physicè Hexagonus vel qua-

Jungius, unconstrained by Brunian metaphysics, felt free to follow Democritus in postulating a variety of atomic shapes¹¹⁰, and his notes on Bruno's *De monade* include considerations of Platonic bodies¹¹¹ and of structures composed of globules of two different sizes¹¹². To him, a structure such as Bruno's *Area Democriti* could thus only represent a homogeneous substance of one particular element, but never a mixture, let alone a universally valid pattern of material composition. The essential point is, however, that Jungius accepted this figure as a meaningful and useful representation of the simplest possible physical structure. Stripped of mnemonic, cosmogical, and theological overtones, the *Area Democriti* and its three-dimensional elaborations had thereby transformed themselves into molecular models.

XV.

When Jungius first began to jot down his comments on *De monade*, he associated the drawings presented therein with a set of Greek notions: Pythagorean gnomons, Boethius' mathematics, Plato's regular solid, Democritean atomism, and Ramist logic¹¹³. By the time of his last entries, however, images such as the *Area Democriti* evoked no longer just ancient doctrines, but reminded Jungius instead of the inventor of the illustrated physics textbook, René Descartes, the tables of whose *Principia philosophiae* of 1644 are teeming with globular structures¹¹⁴. Thus, in one of his last entries,

dratus & hexagonus», or (f. 227) a «numerus qui simul & cubus & pyramidalis trigonus», which he declares a «Problema nondum solutum» (May 1632).

110. Cf. Jungius, *Disputationum prima*, § 77.

111. E.g. Jungius, *Circuli*, f. 219-226; ff. 149: «Sex octahedra & octo pyramides locum solidum circa unum punctum replent». But then, Jungius goes on to fill the octahedra and pyramids with globules.

112. *Ibid.*, f. 76.

113. Cf. *Circuli*, f. 35; Ramus is mentioned on f. 242.

114. But cf. also R. Descartes, *La dioptrique* [1637], in Ch. Adam and P. Tannery eds., *Oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris 1973, VI, p. 146, *sixième discours*, which features an image very much like the *Area Democriti*: it shows a central circle, numbered as «1», surrounded by six circles («2») and by further thirteen circles («3»), with the entire figure adding up to the traditional hexagon. This time, however, the circles refer not to particles, but to the optical nerve ends on the retina («les bout de ces petits filets ...»).

Jungius associates Bruno's (and Kepler's) demonstration of the closer and looser packing of globules with Descartes' explanation of the irregular course of comets as the result of the different packing of celestial spheres¹¹⁵.

XVI.

Bruno, Kepler, Jungius, and Descartes are among the earliest natural philosophers to have depicted atomic structures when explaining the behavior of natural bodies. They all belong, in their very different ways, to the history of early modern corpuscularianism. All four authors rejected the *forma* of Aristotelian hylemorphism and explored the possibility of reducing it to the *figura* of material corpuscles, without ever being quite able to convince themselves of it: in Bruno, the monads were animated principles; Kepler's globules were directed by a «vis formatrix»; and Jungius, too, found the substitution of *formae* by «*figurae atomorum*» problematic. When attempting to redefine the concept of *forma*, the latter wrote that it meant «the relation between the mixed hypostatic principles, or the order and position of atoms, or a certain composition of attributes, or something similar»¹¹⁶. But these three definitions are of course everything but equivalent, and they carry very different implications for the status of atomist imagery. For only if *forma* is entirely equivalent to atomic *configuratio* will the reduction of sensory to geometrical qualities be successful.

Our case study, which dealt with the fortuna of the *Area Democriti*, has shown us the gradual development of a sixteenth-century symbol of Pythagorean provenance into a model of the physical make-up of matter. We saw how in Bruno, Bongo's image was stripped of its Christian significance and became a mnemonic image of the monadic point-circle-sphere, principle and icon of metaphysical unity, in its process of growing self-replication. Kepler, when confronted with the two-dimensional hexagon of the snowflake, a delightfully Brunian structure, applied the Nolan's icon for the first time to a real physical body. The idea of globular stacking explored

115. R. Descartes, *Principia Philosophiae*, III § 125, *ibid.*, VIII-1, p. 174: «Quomodo quidam sint aliquo sidere magis solidi, alii minùs». For a further reference to Descartes, cf. *Circuli*, f. 33.

116. *Doxoscopiae physicae majores*, I: 177. MS. cited in Wohlwill, *Jungius*, 64.

in his *Strena* later entered the domain of crystallography. Much more persuaded by Bruno's imagery than Kepler was, however, Jungius who applied it, within the scope of his syndiacritical method, to the whole range of natural phenomena. And yet, while continuing to draw out the implications of Bruno's images, he continued to nurture the very Aristotelian doubts that had also crossed Kepler's mind: fearing that even the design of suitably fashioned geometrical corpuscles would never suffice to explain the forces acting between them, he warned against «ascribing too much to the figure and position of atoms»¹¹⁷. But despite such justified worries, the glorious history of atomic modelling was only just about to begin.

117. Jungius, *Disputationum altera*, § 2. Cf. Ch. Lüthy and W.R. Newman, eds., *The Fate of Hylomorphism* [= Special Issue, «Early Science and Medicine», II (1997), no. 3].

WOLFGANG NEUBER

LA REDENZIONE IMMAGINATA.
ANDREAE, CAMPANELLA E LA CRISI
DELL'UTOPIA ALL'INIZIO DEL SEICENTO*

SUMMARY

It is a well established fact that Johann Valentin Andreae's utopian text *Christianopolis* is much indebted to Tommaso Campanella's *Civitas Solis*. The textual and conceptual relationships between these two books have frequently been studied in the context of early seventeenth century utopianism. A question that has hardly ever been raised, however, is the extent to which these works have their foundation in the Catholic and Protestant theological traditions. It seems evident that a large part of the specific remedies they suggested for contemporary shortcomings were grounded in these theological contexts. The solutions put forward in *Christianopolis* thus appear to reflect Andreae's own rather melancholy and resigned attitude, which is typical of German Protestants of that time, who were critical of orthodoxy and its unwillingness to yield to reform.



Le considerazioni che mi accingo a svolgere mirano ad attirare l'attenzione su ciò che accomuna la *Christianopolis* di Johann Valentin Andreae e la *Civitas Solis* di Tommaso Campanella, ma anche su ciò che le distingue¹. I punti di contatto non si limitano alla mera di-

* Si presenta, riadattato, il testo di una conferenza tenuta a Pisa all'inizio del dicembre 1996. Ringrazio cordialmente Luciano Zagari per la traduzione penetrante e fedele, Lina Bolzoni per aver proposto il lavoro per «Bruniana & Campanelliana».

1. Fra gli studi recenti si segnalano: I. M. Battafarano, *Von Andreae zu Vico. Untersuchungen zur Beziehung zwischen deutscher und italienischer Literatur im 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1979 («Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik», 66), pp. 40-51 (*Die Astralmetaphorik in Campanellas "Città del Sole" und Andreaes "Christianopolis"*); W. Braungart, *Die Kunst der Utopie. Vom Späthumanismus zur frühen Aufklärung*, Stuttgart 1989, pp. 16-81 (Andreae); pp. 82-91 (Campanella). Battafarano sottolinea bensì la *Verzweiflung* (p. 51) di Andreae, ma non effettua alcun collegamento col testo della *Christianopolis*; inoltre interpreta la città utopica di Andreae come «Kloster und Gefängnis» (p. 47), mentre il testo di Andreae la caratterizza prima di tutto come città della fortificata. Braungart prende sul serio l'allegoria corporea della *Christianopolis* (cfr. pp. 23-31) ma non la riferisce all'autore, come proposto nel presente contri-

pendenza della *Christianopolis* dal testo del grande filosofo italiano, ma riguardano soprattutto le basi teoriche che alle due utopie sono comuni e che investono la concezione dell'*ars memorativa*², di quella mnemotecnica le cui antiche origini risultano esplicitamente connesse alla topografia urbana.

Mi propongo di delineare brevemente la storia di questa teoria. Segnalo però intanto che una seconda corrispondenza tra le due utopie si rivela essere allo stesso tempo il punto decisivo di differenziazione. Entrambe vengono infatti concepite in reazione all'esperienza di una crisi sociale; tutt'e due hanno suscitato grande scandalo nelle istituzioni di potere dell'epoca, sebbene in contesti tra loro ben diversi, dal momento che la *Civitas Solis* matura in ambiente cattolico e la *Christianopolis* in quello protestante. Ne consegue che i progetti di riforma avanzati da Campanella e da Andreae si configurano in termini simmetricamente divergenti dal punto di vista teologico e culturale.

Nello svolgere il compito fissatomi, comincerò dagli esordi dell'arte della memoria, risalenti naturalmente all'antichità, facendo riferimento prima di tutto alla retorica. La mnemotecnica – che fa parte della retorica – serviva all'oratore per imprimersi un discorso nella memoria. Il principio di tale *ars memorativa* è basato sulla combinazione di due elementi: i cosiddetti *loci* e le *imagines*, vale a dire i 'luoghi mnemonici' e le immagini corrispondenti, utili ad evocare, grazie alla loro forte carica emotiva, l'elemento che ci si vuole imprimere nella memoria³. I *loci* mnemonici della retorica antica devono la loro origine al rapporto che volta per volta viene instaurato con lo spazio fisico urbano. La cosiddetta *Rhetorica ad Herennium* che si suole attribuire a Cicerone col nome di *rhetorica secunda* è

buto, sottolineando invece in senso generale la «Individualisierung und Personalisierung» (p. 23) dell'uomo nell'attesa della salvezza.

2. Cfr. F. A. Yates, *The art of memory*, Chicago-London 1987 (tr. it. Torino 1972); *La fabbrica del pensiero. Dall'arte della memoria alle neuroscienze*, catalogo della mostra (Firenze, Forte Belvedere 23 marzo-26 giugno 1989), a cura di P. Corsi, Milano 1989; *Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400-1750*, hrsg. von J. J. Berns e W. Neuber, Tübingen 1993 («Frühe Neuzeit», 15); Lina Bolzoni, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino 1995; *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken des 14. bis 17. Jahrhunderts*, hrsg. von J. J. Berns e W. Neuber, Wien 1999 («Frühneuzeit-Studien», 7; in preparazione).

3. Cfr. per quanto segue W. Neuber, *Die vergessene Stadt. Zum Verschwinden des Urbanen in der ars memorativa der Frühen Neuzeit*, in *Seelenmaschinen*, cit.

stata considerata, come è noto, testo guida nel campo della retorica nel tardo Medio Evo e agli inizi dell'età moderna. In essa vengono proposti come 'luoghi mnemonici': «aedes, intercolumnium, angulum, fornicem, et alia quae his similia sunt»⁴. Questo, che inizialmente si presenta semplicemente come un programma di tipologia architettonica, viene esteso fino a costituire un paesaggio architettonico: «Cogitatio enim quamvis regionem potest amplecti, et in ea situm loci cuiusdam ad suum arbitrium fabricari et architectari»⁵. Partendo dalla casa e dai suddetti elementi architettonici componibili si arriva a costruire uno spazio urbano che risulta a disposizione della memoria e che il termine *architectari* sta a designare in senso sia metaforico che reale.

In Cicerone appare ancora più evidente il rapporto dello spazio immaginario di carattere mnemotecnico con quello urbano. Tale rapporto acquista evidenza – ed è un paradosso, almeno a prima vista – grazie a un'omissione⁶. Cicerone infatti parte dal presupposto che si imprima meglio nella memoria ciò che è stato dapprima percepito con la vista⁷ e che «corpus intellegi sine loco non potest»⁸, insomma che non è possibile concepire un corpo al di fuori dello spazio in cui si colloca. E aggiunge: «qua re... locis est utendum multis, inlustribus, explicatis, modicis intervallis»⁹. Dove debbano venir cercati tali 'luoghi' è così evidente che non c'è bisogno di dirlo (s'intende che si tratta dello spazio vitale urbano che i cittadini percepiscono quotidianamente con i loro occhi). Ciò che conta è solo attirare l'attenzione sulla natura dei *loci* che vengono definiti, per così dire, da un punto di vista di teoria del disegno e quindi in maniera differenziata e che debbono essere, come si è detto, evidenti, chiaramente delimitati e separati da brevi intervalli. Anche la *Rhetorica ad Erennio* aveva sottolineato tale circostanza: «praeterea dissi-

4. *Rhet. ad Her.*, III 29.

5. *Ivi*, III 32.

6. Anche se Cicerone non parla di località urbane specifiche, anche F. A. Yates, *The Art of Memory*, cit., p. 45 suppone che vi faccia riferimento: «the artificial memory of Cicero... moved among the buildings of ancient Rome». Cfr. anche M. Carruthers, *The Book of Memory. A study in medieval culture*, Cambridge 1990, p. 28: «[The] subject [of Cicero] is the architectural ars memorativa».

7. *De or.*, II 357.

8. *Ivi*, II 358.

9. *Ibid.*

mile forma atque natura loci comparandi sunt, ut distincti interlucere possint»¹⁰.

L'autore più esplicito risulta comunque Quintiliano, come è naturale dato che è lui a fornire le indicazioni più ampie e dettagliate. Il ritorno in un determinato luogo fisico suscita immediatamente il ricordo di ciò che vi si è vissuto¹¹. A questa constatazione fa seguito l'elenco dei luoghi fisici che possono venir presi in considerazione quali *loci* mnemonici: una grande casa (*domum forte magnam*), edifici pubblici (*in operibus publicis*), una lunga strada (*in itinere longo*), il perimetro di una città (*urbium ambitu*) o anche delle rappresentazioni pittoriche (*picturis*)¹². In sostanza si tratta di dati spaziali che corrispondono all'esperienza dei luoghi urbani tipica di un cittadino.

Quello da cui siamo partiti è un approccio legato a vicende proprie della storia della cultura. Per dirla in termini negativi, non si tratta di una costruzione inerente *a priori* all'antica mnemotecnica. Che le cose stiano così viene confermato dalla stessa origine che la leggenda attribuisce all'*ars memorativa* e che non ha a che fare con uno spazio pubblico, bensì con uno spazio privato chiuso e precisamente con la catastrofe – una morte collettiva – verificatasi nella casa di Scopa. I partecipanti a un banchetto festivo rimasero uccisi e mutilati in seguito al crollo di un soffitto, tanto che non era possibile identificare le salme. Simonide di Ceo, che secondo la leggenda fu l'inventore dell'*ars memorativa*, riuscì a identificare i morti basandosi sulla posizione occupata da ciascuno, sul posto in cui ciascuno stava sdraiato a bere e a mangiare. Lo spazio fisico come griglia organizzativa della strutturazione mnemonica viene recepito dalla retorica romana, ma trasportato nel campo dello spazio urbano.

Tale modifica nell'orientamento dell'immagine spaziale conservò la sua validità per tutta l'età repubblicana e ancora in misura considerevole durante l'età imperiale. Se ne può dedurre l'esistenza di un'affinità fra la collocazione forense operata dalla retorica e i modelli di percezione che venivano alimentati dalla più generale cultura verbale e visiva¹³. Si può considerare lo spazio fisico urbano per così dire quale modello strutturale dell'auto-percezione culturale. Esso infatti assicura la maggior scorrevolezza possibile all'atto

10. *Rhet. ad Her.*, III 31.

11. Cfr. Quint., *Inst. or.*, XI 2, 17.

12. Ivi, XI 2, 18 e 21.

13. Cfr. E. W. Leach, *The Rhetoric of Space. Literary and artistic representation of landscape in republican and Augustan Rome*, Princeton 1988, p. 78.

del ricordo intenzionale, favorendo un orientamento privo di elementi di disturbo all'interno di una rete di 'luoghi' dotata di valenze semantiche a livello profondo. In effetti nel discorso i *loci* urbani non vengono certo attualizzati da un punto di vista comunicativo, ma servono piuttosto a orientare l'oratore in forma immaginaria all'interno di un *habitat* a lui adeguato ai fini dell'identificazione.

A tale struttura di base di carattere topologico si aggiungono inoltre le *images* che è compito di ciascun oratore mettere insieme a seconda delle proprie esigenze. L'unico presupposto necessario perché l'operazione mnemonica vada a buon fine è costituito dalla carica emozionale, la più grande possibile, che scaturirà dalle immagini, le quali dovranno essere particolarmente oscene, grottesche, crudeli, ridicole ecc. Le immagini verranno così legate ai singoli *loci*. Basterà allora che l'oratore percorra in ispirito la sua città e ne contempli le immagini con il suo occhio interiore ed egli ne avrà per così dire uno *choc* estetico che gli farà tornare in mente ciò che si propone di esporre nel suo discorso.

È su queste premesse che Campanella e Andreae poggiano le loro utopie. Nei rispettivi testi ciascuno di loro disegna uno spazio urbano che comunica agli abitanti la loro identità politica, sociale, confessionale e nello stesso tempo viene disegnato un progetto architettonico corrispondente a una tipologia ideale, un programma che a sua volta è supremamente simbolico e portatore di immagini rispondenti a un programma culturale. Insomma la città utopica svolge allo stesso tempo le funzioni di ideale struttura mnemonica a livello profondo e a livello di superficie.

Ciò, ben inteso, risulta possibile solo all'interno delle premesse di un'idealità articolata in senso cristiano e solo laddove lo spazio fisico urbano non appare arbitrario. E infatti, sia detto per inciso, proprio la mancanza di pianificazione e la casualità del perimetro urbano, costituiscono uno dei grandi problemi dell'urbanesimo all'inizio dell'età moderna. È ad esso che si cerca di far fronte per la prima volta nella città-stato della Roma cinquecentesca, con interventi volti a regolare lo sviluppo edilizio della città¹⁴. Viceversa nelle utopie di Campanella e di Andreae lo spazio cittadino può venir considerato quale espressione di un ordine che già deve la sua impronta alla storia della salvezza. In altre parole, lo spazio urbano

14. Cfr. G. C. Argan, *The Renaissance City*, New York 1969, pp. 32-101; L. Benevolo, *Fixierte Unendlichkeit. Die Erfindung der Perspektive in der Architektur*, übers. von R. Spiss, Frankfurt-New York 1993.

può essere adoperato come inventario di *loci* e di *images* solo se ha perduto le sue proprietà fisiche e si è trasformato in un luogo immaginario dell'ideale.

Le utopie svolgono la funzione di progetti letterari di una società già a partire dal loro incunabolo, risalente agli inizi dell'età moderna, rappresentato da quella *Utopia*¹⁵ di Thomas More (1516) che contiene l'immagine concettuale di un ordinamento ideale il quale spesso investe anche la conoscenza relativa al mondo e i modi della sua trasmissione didattica. Lo spazio descritto dell'utopia si configura come uno spazio immaginario perfettamente ordinato, entro il quale si è stabilita e organizzata la società ideale. Le mura e gli edifici delle città utopiche non si limitano ad articolare e a realizzare in una rappresentazione sensibile la struttura sociale, ma funzionano spesso anche come enciclopedie mnemonico-didattiche sotto forma di costruzioni, costituiscono per così dire degli archivi figurativi della creazione, come ordinate raccolte di tutti i loro segni.

Gli esempi più importanti in questo senso si ritrovano all'inizio del Seicento nella *Civitas Solis* (prima stampa nel 1623¹⁶) di Tommaso Campanella e nella *Christianopolis* (prima stampa nel 1619) di Johann Valentin Andreae, che risente di un forte influsso della prima. La *Civitas Solis*, così chiamata dal nome del suo capo, il sacerdote allegorico di nome *Sol*, risulta concepita come una gigantesca costruzione ad anello. Ai sette elementi architettonici che la costituiscono secondo una disposizione concentrica, vengono assegnati dei nomi che esplicitamente si rifanno ai pianeti del sistema solare fino allora conosciuti e rappresentano pertanto l'ordine cosmico. La città-stato sorge sulla cima tondeggiante di un monte e pertanto raggiungere da qualsiasi parte il centro richiede un'ascensione simbolica che parte dagli edifici esterni e meno significativi per giungere fino al *Sancta Sanctorum*, il Tempio. Anche questo ha contorni perfettamente circolari. Nel suo centro è collocato l'altare sul quale sono collocati due mappamondi: uno che raffigura il fir-

15. Cfr. A. Prevost, *L'Utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes, Paris 1978. Il testo latino è ora altresì accessibile nella seguente edizione: Th. More, *Utopia*. Latin text and English translation, ed. G. M. Logan, R. M. Adams, C. H. Miller, Cambridge 1995.

16. Per la storia delle edizioni a stampa, cfr. M. Winter, *Compendium Utopiarum. Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*. Erster Tl., *Von der Antike bis zur deutschen Frühaufklärung*, Stuttgart 1978 («Repertorien zur deutschen Literaturgeschichte», 8/1), p. 55 s.

mamento, l'altro la terra. La volta della grande cupola del tempio – dove è posta l'effettiva sfera d'azione di *Sol* – è ornata dalle immagini delle stelle. Per ciascuna di esse tre versi indicano il nome nonché gli influssi esercitati sulle cose terrene. Ciò che ne scaturisce è quindi un rigoroso ordine di *loci*, riferito alla realtà oggettiva del cosmo che dei brevi testi si preoccupano di arricchire di un'interpretazione e di un significato altrettanto obbiettivi.

Questo principio didattico-mnemonico abbraccia tutti gli ordini architettonici della *Civitas Solis*. Tutte le sue mura sono ornate dentro e fuori, sopra e sotto di immagini, nonché dei versi che le interpretano e che rappresentano le scienze. Se nel tempio si trova la raffigurazione delle costellazioni, le mura dell'anello più interno recano tutte le figure della matematica, che viene considerata il più importante strumento di conoscenza del piano di salvezza che l'uomo sia riuscito a creare. Più o meno contemporaneamente a Campanella e alla sua utopia, anche Galilei reputa senza alcun dubbio che la matematica sia il linguaggio della creazione. Alla matematica fanno seguito, procedendo verso l'esterno o anche scendendo: la cosmografia, la geografia fisica e politica, la botanica, la medicina, la zoologia sistematica e poi le cosiddette arti meccaniche, vale a dire le discipline tecnico-artigianali proprie dell'uomo. Il gigantesco programma figurativo dello stato solare giunge a compimento nell'anello più esterno con una galleria di ritratti di tutti gli scopritori e gli inventori di strumenti scientifici e tecnici, nonché di tutti i legislatori. Sembra lecito dedurre che la società di questo stato ha bisogno di ricordare costantemente – grazie all'ordine spaziale e ai segni figurativi destinati alla vista – di essere, nella sua immagine ideale, insieme parte, specchio ed espressione dell'armonia della creazione. Tutti coloro che per nascita vengono a far parte di questa società sottostanno ad un processo di socializzazione realizzato grazie al programma basato sulle immagini e sui 'luoghi' mnemonici.

Condizioni simili si riscontrano anche nella *Christianopolis* di Andreae. Tale città, in quanto copia simbolica della Gerusalemme Celeste, ha una pianta quadrata. Seguendo questo modello, legato alla storia della salvezza e che originariamente rappresentava le dodici tribù di Israele, la città contiene dodici suddivisioni interne. Il tempio al centro è ancora una volta di forma circolare. Tre ambiti – anche in questo caso con funzione di rappresentazione simbolica di un'ascesa che conduce dall'esterno all'interno – sono disposti al di sopra dei dodici ordini architettonici: si tratta di nutrizione, educa-

zione, contemplazione. Inoltre, anche in questo caso, tutta la città risulta adorna di pitture che si riferiscono all'intera creazione. La rotonda posta al centro serve all'ufficio divino, alla musica e agli spettacoli sacri. Le pareti recano illustrazioni della storia biblica. Un cosiddetto *osservatorio della matematica*, concepito con finalità didattiche, serve a mostrare immagini astronomiche, carte geografiche e a raffigurare la meccanica, che nel Seicento offre il modello scientifico in campo cosmologico. Analogamente un *osservatorio della natura* propone tramite immagini l'intera storia naturale.

Ciò che vale per la *Civitas Solis* vale anche per la *Christianopolis*. La regolarità dell'architettura crea delle relazioni fra gli oggetti dispersi del mondo che vengono rappresentati figurativamente. Questa regolarità architettonica presuppone una pianificazione umana. Pertanto la più alta glorificazione per una città ideale è l'ordine perfetto delle sue costruzioni, ordine che rende percepibile tale pianificazione all'occhio sia degli abitanti, sia dei visitatori. Il significato per l'appunto non è immanente alle cose del creato, ma si viene a costituire solo attraverso il collegamento spaziale o attraverso la spazializzazione razionale delle cose, in un tentativo di porre riparo al peccato originale e alla connessa perdita di razionalità di carattere primario. L'ordinamento spaziale rende accessibile nell'ambito della storia della salvezza l'essenza delle cose nel loro significato. Pertanto esso risulta conforme a tale piano soteriologico e con ciò stesso provvisto di un significato oggettivo.

Perché la ri-traduzione dell'ordine categoriale soteriologico nello spazio fisico urbano abbia successo, si deve poter presupporre una costruzione fantastica di carattere narrativo. In ciò risiede una differenza fra le due utopie e l'antica *ars memorativa*. Per il fruitore delle immagini all'interno del testo e così pure per il lettore – a differenza che nella mnemotecnica classica – gli spazi e le immagini sono dei dati oggettivamente presenti. Non sono il risultato di una costruzione individuale come quella che a suo tempo veniva affidata allo stesso oratore romano. Questa estrinsecazione della struttura mnemonica dei testi può essere considerata una forma di controllo dell'immaginazione caratteristica dell'inizio dell'età moderna.

Le differenze che abbiamo qui sottolineato rispetto all'antichità non sono altro in prima istanza che indici di una riappropriazione sotto nuove forme di teorie antiche. Ciò che rendeva scandalose le utopie può essere colto a due diversi livelli: in primo luogo le tonalità fondamentali toccate dalle utopie nelle teorie degli 'affetti' travevano origine dall'inventario dell'*ars memorativa*, il che agevolava l'i-

dentificazione con il ventaglio di significati che esse proponevano; in secondo luogo questi ultimi venivano accolti come progetto radicalmente contrapposto al mondo reale, coinvolto nella crisi politica, religiosa e scientifica che si manifestò all'inizio del Seicento. Il potere costituito reagì con la repressione delle utopie con cui Campanella e Andreae, ciascuno a suo modo, avevano reagito a loro volta a tale crisi, sviluppando dei progetti che non potevano non essere interpretati come degli attacchi all'autorità costituita.

Conviene a questo punto rivolgere uno sguardo agli autori delle due utopie. Tommaso Campanella nacque nel 1568 in Calabria. Venne arrestato e torturato nel 1599 dal governo spagnolo in Calabria per motivi politici e con l'accusa di eresia. Non confessò nulla ma venne tenuto in prigionia fino a che papa Urbano VIII nel 1626 ne ottenne l'estradizione e fece consegnare Campanella all'Inquisizione. Nel 1629 venne rimesso in libertà, ma fu costretto a rifugiarsi a Parigi, dato che ben presto si era ricominciato a perseguitarlo per gli stessi motivi. Morì nel 1639 a Parigi. La *Civitas Solis* fu composta durante la prigionia. La prima edizione comparve a Francoforte nel 1623. Il testo peraltro già circolava da tempo in forma manoscritta. È in questa veste, infatti, che esso – grazie alla mediazione di Christoph Besold – giunse in mano di Andreae, il quale ne trasse lo spunto per la sua *Christianopolis*.

Nel caso di Andreae¹⁷ (1586-1654) le cose sono più complicate. Teologo luterano, aveva sviluppato progetti di riforma che suscitarono scandalo già prima della *Christianopolis*¹⁸, che fu pubblicata nel 1619. Aveva avuto un ruolo nella fondazione e nell'elaborazione del progetto riformatore della confraternita dei Rosacroce. Questo progetto aveva di mira niente di meno che una riforma generale dello stato, della religione, della scienza e di avviare l'umanità verso un mondo migliore. La riforma generale rosacroceana venne diffusa mediante tre scritti, stampati fra il 1614 e il 1616. Nel 1614 il tipografo Wilhelm Wessel pubblicò la *Allgemeine vnd General Reformation, der gantzen weiten Welt* di Traiano Boccalini e unita ad essa la *Fama Fraternitatis, Deß Löblichen Ordens des Rosenkreutzes / an alle Ge-*

17. Cfr. per quanto segue W. Neuber, *Die unsichtbare Loge. Zu den medialen Grenzen der Rosenkreuzerbewegung*, in «Frühneuzeit» Info 9, 1998 (in corso di stampa).

18. J. V. Andreae, *Reipublicæ Christianopolitanæ Descriptio*, Straßburg, Lazarus Zetzners Erben, 1619. Per le citazioni si rinvia a Id., *Christianopolis*. Aus dem Lateinischen übers., komm. u. m. e. Nachw. hrsg. von W. Biesterfeld, Stuttgart 1975 («Universal-Bibliothek», 9786).

lehrte vnd Häupter Europæ geschrieben. Nel 1615 seguì, a Kassel, una ristampa di questo scritto con l'aggiunta della *Lateinischen Confession, Welche vorhin in Druck noch nie ausgangen nuhnmehr aber auff vielfältiges nachfragen / zusamt deren beygefügtten Teutschen Version zu freundtlichen gefallen / allen Sittsamen guthertzigen Gemüthern wolgemeint in Druck gegeben vnd communiciret.* Infine per i tipi di Lazarus Zetzner nel 1616 apparvero anonime a Strasburgo le *Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreütz. Anno 1459*, l'unico scritto di cui Andreae si riconobbe pubblicamente autore – e ciò solo decenni dopo e solo nella propria autobiografia manoscritta¹⁹.

Aveva buoni motivi per essere prudente. La *Fama Fraternitatis* era circolata manoscritta almeno dal 1610, come si apprende da uno scritto che Adam Haslmayr²⁰, alchimista, musico e medico di Bolzano, aveva composto su invito del principe August von Anhalt-Plötzkau che voleva un suo giudizio sulla *Fama*. La *Antwort an die Lobwürdige Bruderschaft der Theosophen vom Rosen Kreutz* composta da Haslmayr venne stampata già nel 1612 – cioè prima che venissero pubblicati i manifesti dei Rosacroce – e poi unita alla prima edizione della *Fama* nel 1614. In seguito a una denuncia presentata da Ippolito Guarinoni²¹, un fondamentalista cattolico della peggior risma, Haslmayr venne arrestato il 21 agosto 1612 e il 15 ottobre condannato a cinque anni di galera al largo di Genova. Nonostante l'intervento del Principe August tornò in libertà soltanto nel maggio del 1617. Già molto polemico risulta il frontespizio della prima edizione (1614) della *Fama: Auch einer kurtzen Responsion, von dem Herrn Haselmeyer gestellet, / welcher deßwegen von den Jesuiten ist gefänglich eingezogen, / vnd auff eine Galleren geschmiedet.*

Il principe Anhalt-Plötzkau aveva un atteggiamento prudente sia per se stesso che per il suo interesse nei confronti degli scritti rosacroci. Già nel 1612 voleva far stampare insieme la *Fama* e la *Confessio*, per altro nella sua stamperia segreta a Plötzkau. Scrive in

19. Non è qui possibile discutere ancora una volta la dibattutissima questione della paternità dei manifesti rosacroci; cfr. in proposito *Johann Valentin Andreae 1586-1986. Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft*, Katalog einer Ausstellung in der Bibliotheca Philosophica Hermetica (19 novembre 1986-29 aprile 1987), hrsg. von C. Gilly, Amsterdam 1987, pp. 71-73; 78; R. Edighoffer, *Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andreae*, T. 1, Neuilly 1982.

20. Cfr. C. Gilly, *Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Amsterdam 1994 («Pimander», 5).

21. Cfr. *Hippolytus Guarinonius im interkulturellen Kontext seiner Zeit*, hrsg. von E. Locher, Innsbruck-Bolzano 1995.

una lettera a Karl Widemann, medico di Augusta di scuola paracelsiana:

Es liegt Mir lenger mer an, wie man an die Fr. R.C. kommen möcht. [Ich] fürcht auff Herrn Haslmairs Wohlmeinung sie sich nicht rucken werden, weil sie in Ierer *Fama* die jenigen in allen Faculteten suechen, so nicht auff der nidern Staffel sitzen. Mach mir doch kein Zweifell, sie werden ihme etwann antworten. Nun suche ich nicht, wie man an sie kommen oder sie herfür bringen möcht, es wer dann, ein Scriptum Apologeticum abermals ausgieng. [... Ich] wolt doch nicht gern, dass mein Druckerei offenbar würde²².

Il desiderio del principe di tenere segreta la stamperia deriva, dunque, soprattutto dal fatto che gli scritti rosacrociiani suscitavano uno scandalo non minore di quello provocato dagli scritti di Valentin Weigel, ai quali intorno al 1600 il principe August era altrettanto interessato. 'Weigeliano' era sinonimo di nemico dello stato e sovversivo della peggior specie. Essere additato come 'rosacroce' era non meno pericoloso.

Non a caso, infatti, uomini come Andreas Libavius, chimico e rettore dell'Accademia di Coburgo, noto come nemico dei rosacrociiani, temeva che questo progetto di riforma generale potesse sfociare in una seconda guerra dei contadini²³. Alla base di tale accusa si può addurre la presenza di un fenomeno analogo a quello registratosi nel 1525, allorché Lutero, all'inizio del suo movimento di Riforma, venne preso alla lettera dai contadini a proposito del sacerdozio di tutti gli uomini. Allo stesso modo adesso l'impronta gnostica di base del movimento rosacrociiano poteva indurre a rimettere in discussione le istituzioni teologiche della società e di conseguenza anche la sovranità temporale.

Il motivo per cui Andreae in numerosi scritti prese le distanze dal progetto di riforma generale dei Rosacroce nella sua forma originaria, è da ricercare proprio nelle massicce resistenze che si manife-

22. Cit. in *Johann Valentin Andreae*, cit., p. 45 s.

23. Cfr. A. Libavius, *Wolmeinendes Bedencken / Von der Fama vnnd Confession der Brüderschafft deß RosenCreützes / eine Vniuersal Reformation vnd Umbkehrung der gantzen welt vor dem Jüngsten Tage / zu einem jrdischen Paradeyß / wie es Adam vor dem Fall inne gehabt / vnd Restitution aller Künste vnd weißheit / als Adam nach dem Fall / Enoch / Salomon / etc gehabt haben / betreffent*, Erfurt, Johann Röhbock 1616, p. 13: «Es ist nicht ohn daß solchs gefährliche Vorschläge seyn vnnd kan auß einem geringen Anfang eine grosse Zerrüttung entstehen wie man von Bawren vnnd Münsterischen Auffruhr vernommen».

starono contro il movimento rosacrociano, anche con il ricorso a strumenti politici. Ciò non toglie che egli continuasse a tener ferme le concezioni riformatrici; di certo però, a partire dall'anno 1617, preferì far decisamente affidamento su un programma detto della *Fraternitas Christi* o *Societas christiana*. Un secondo disegno strategico di Andreae si manifesta nell'uso ripetuto dell'espressione *ludibrium*²⁴ a proposito dei progetti rosacrociani che egli in tal modo tentava di minimizzare riducendoli a gioco, a presa in giro o a farsa: ricordiamo a questo proposito la sua *Turris Babel* (1619) e così pure la prefazione alla *Christianopolis*.

Ciò significa che l'utopia di Andreae nel suo complesso si presenta nelle forme di una palinodia delle sue simpatie rosacrociane. Già il titolo programmatico si sforza di eliminare ogni possibile accusa di secolarismo. Il nome di *Christianopolis* designa la città-stato sull'isola di *Capharsalama*, in ebraico "Villaggio della Pace"²⁵. Quest'isola ha forma triangolare, simbolo dell'occhio di Dio e che è "una riproduzione della terra intera in piccolo". *Christianopolis* merita il nome di *polis* utopica perché la comunità ha una costituzione teocratica cristiana con al vertice un triumvirato, il quale può essere interpretato come simbolo trinitario.

Il testo suscitò scandalo nonostante questo travestimento e nonostante si presentasse come abiura degli scritti rosacrociani dello stesso Andreae. Ciò avvenne perché parte dal rifiuto generale del mondo come è e delle istituzioni che lo governano. L'utopia si apre con l'*Anlaß zur Reise*²⁶, in cui si dice:

Während ich als Fremdling auf dieser Welt umherirre, durch die Herrschaft der Tyrannei, Sophisterei und Heuchelei leiden mußte und den Menschen noch nicht finden konnte, nach dem ich sorgenvoll suchte, habe ich mich gleichwohl entschlossen, noch einmal die Fahrt auf das Akademische Meer hinaus zu wagen, das mir doch so oft übel mitspielte. So bestieg ich das Schiff der Phantasie, ließ in Begleitung vieler anderer die gewöhnlichen Häfen hinter mir und setzte Leib und Leben den tausend Gefahren aus, die die Wißbegierde nach sich zieht²⁷.

24. Cfr. il ricorso al concetto latino nella *Turris Babel sive Judiciorum de Fraternitate Rosaceæ Crucis Chaos*, Straßburg, Lazarus Zetzners Erben, 1619, p. 5; nella prefazione *Ad Lectorem* della sua *Reipublicæ Christianopolitanæ Descriptio*, p. 13; nella sua *Vita ab ipso conscripta*, a cura di F. H. Rheinwald, Berlin 1849, p. 10.

25. Cfr. 1 Macc. 7, 31.

26. Cfr. J. V. Andreae, *Christianopolis*, hrsg. von W. Biesterfeld, cit., p. 19.

27. *Ibid.*

Il rivestimento allegorico raggiunge le forme estreme di un gesto provocatorio ed elitario. Dopo il naufragio della nave della fantasia nel Mare Accademico, causato da «die widrigen Stürme des Neids und der Verleumdungen»²⁸, il narratore «ohne einen einzigen Gefährten», viene sospinto su «eine Art winzigen Ufersaum»²⁹, sulla spiaggia di Capharsalama.

Viene condotto verso l'interno del paese fino a scorgere la città. *Christianopolis* viene definita dall'indigeno che fa da guida «der Wahrheit und Güte eine Heimstatt, oder... ein Bollwerk»³⁰. L'ulteriore descrizione che ne fa il narratore ne conferma il carattere difensivo:

Durch vier Bollwerke und einen Wall ist sie zur Genüge befestigt... Ihre Wehrhaftigkeit bezieht sie aus acht sehr starken Türmen, die über die Stadt hin verteilt sind, abgesehen von sechzehn kleineren, aber nicht zu verachtenden, und der nahezu unbesieglichen Zitadelle in der Mitte³¹.

È assolutamente indispensabile tenere a mente questa caratteristica di *Christianopolis*. Infatti alla provocazione costituita dal carattere elitario del narratore naufrago, se ne aggiunge un'altra, ancora più radicale. Nella prefazione «Heil dir, christlicher Leser»³² si legge infatti:

Als Beispiel für solche innere Sicherheit des Christen siehst du nun hier, mein bester Leser, diesen neuen Staat, den ich den von Christianopolis zu nennen beliebte. Denn da andere Leute sich gar nicht tadeln lassen und da es mir selbst ebenso geht, habe ich mir selbst eine Stadt erbaut, in der ich die Herrschaft ausübe. Und wenn du meinen schwachen Körper für diesen Staat hältst, rätst du nicht allzuweit von der Wahrheit fort³³.

La realtà esterna viene dunque radicalmente cancellata e *Christianopolis* si rivela un'allegoria ermetica del corpo. Non è più alla Chiesa in quanto istituzione che viene riconosciuta la competenza su «una tale interiore sicurezza del Cristiano», in quanto è lo stesso singolo cristiano che si presenta come l'ultimo baluardo del Sacro in

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. Ivi, p. 21.

31. Ivi., p. 25.

32. Cfr. ivi, pp. 7-15.

33. Ivi, p. 13.

un mondo completamente ostile. Non più «una salda rocca è il nostro Dio», come ancora cantava Lutero, ma, per Andreae, «una salda rocca sono io stesso».

Chi consideri ora in termini comparativi la concezione utopica di Campanella con quella di Andreae, arriverà alle seguenti conclusioni. *Christiananopolis* è uno stato teocentrico che noi ormai riusciamo a concepire solo come allegoria congegnata per garantire all'individuo l'integrità dei suoi confini. Si tratta di un individuo che si trova in una posizione totalmente difensiva e che include Dio in se stesso invece di lasciarsi riassorbire nella protezione divina. Al contrario la *Civitas Solis* è un cosmo eliocentrico³⁴ che ruota intorno a sé o che, altrimenti detto, rappresenta se stesso e al cui centro si trova una riproduzione dell'Universo e che viene governato da *Sol*: un cosmo al cui centro non sta più un Dio. L'autore cattolico e italiano ha con ciò compiuto il tentativo di riportare il mondo a se stesso, mentre quello protestante e tedesco ha tentato di riportare a se stesso l'individuo, passando dalla via indiretta dell'allegoria del corpo – ciò che gli ha imposto il prezzo dell'isolamento e della disperazione³⁵.

34. Per ulteriori indicazioni sugli studi relativi a Campanella e alle moderne scienze naturali cfr. G. M. Barbuto, *Campanella nelle più recenti storie della letteratura italiana*, in «Bruniana & Campanelliana», I (1995), 1-2, pp. 309-314.

35. Mi discosto dal giudizio formulato in proposito da W. Braungart, *Die Kunst der Utopie*, cit., p. 26: «In der protestantischen Fundierung des Staates im einzelnen Menschen sehe ich den wichtigsten Unterschied zwischen Andreaes 'Christianopolis' und Campanellas autoritärhierarchischer 'Civitas Solis'».

PAUL RICHARD BLUM

DER HEROS DES URSPRÜNGLICHEN.
ERNESTO GRASSI ÜBER GIORDANO BRUNO

SUMMARY

In 1947 Ernesto Grassi (1902-1991) published an anthology of Bruno's texts with the title *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben* (heroic passions and individual life). It was designed to confirm Grassi's philosophical programme which included a metaphysics of spirit, elements of existential philosophy (he had been a student of Martin Heidegger) and a political programme of restoring Italian humanist thought to our times. The concept of 'individual life' was central to Grassi's philosophy: it is represented in the heroic desire to realize humanity as the real objectivity. The poet in an unconscious and the philosopher in a conscious way are overwhelmed by this objectivity and live it as 'das Ursprüngliche' (the Originality). Grassi focusses on the paradox given in this objectivity: it is abstract as well as real, it is conceived only by individuals and yet is universal. The heroic attitude is the 'transcendental structure of humanity' and therefore does not aim at a political elite. Grassi supports his theory with many quotations mainly from Giordano Bruno's *De gli eroici furori*.



Nach einer gewissen Bruno-Begeisterung, die am Ende des 19. Jahrhunderts auch Deutschland erfaßt und die ersten wissenschaftlichen Werkausgaben von Lagarde und Wagner hervorgebracht hatte, wurde es still um Giordano Bruno in diesem Land. Die Philosophische Bibliothek druckte gelegentlich die Übersetzung Adolf Lassons von *De la causa nach*¹. Erst 1947 erschien wieder eine neue Textausgabe, eine Anthologie mit Textauszügen, oder vielleicht eher eine kurze Abhandlung mit ausführlichen Belegen von Ernesto Grassi (1902-1991): *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben, eine Auswahl und Interpretation*². Bis zur Übersetzung der *Cena*

1. G. Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, Übers. v. A. Lasson, Kirchmann, Leipzig 1872 («Philosophische Bibliothek», 53); Nachdrucke, z.T. verbessert, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1889, 1902, 1923 («Philosophische Bibliothek», 21), bearbeitete Ausgabe hrsg. von P. R. Blum, Einleitung von W. Beierwaltes, 1977, Neuaufl. 1983 und 1993.

2. Verlag A. Francke, Bern 1947 (Sammlung «Überlieferung und Auftrag»,

de le Ceneri durch Ferdinand Fellmann mit einer Einleitung von Hans Blumenberg 1969³ blieb dies die inspirierende und wohl einzige Textausgabe von Schriften Brunos auf dem deutschsprachigen Markt. Als Grassi diesen Band herausgab, befand er sich noch in Zürich, wohin er 1943 aus Berlin geflohen war, und wo er seine Sammlung «Überlieferung und Auftrag» lancierte⁴.

«Überlieferung» war eines der Schlüsselworte seiner philosophischen Sendung damals. «Überlieferung... bedeutet das Weitergeben von Begriffen, von Werten, von Texten, deren Verständnis von unserer Deutungsfähigkeit abhängt»⁵. Diese Fähigkeit und mit ihr die Überlieferung schien Grassi gefährdet, weil die Einheit der Wissenschaften verschwunden sei, das «wesentliche Problem der geistigen Überlieferung». Solche Einheit der Wissenschaften sah und postulierte er jedoch nicht in einer Theorie oder Methodologie, auch nicht in einer irgendwie ausgezeichneten Leitwissenschaft, sondern im aktiven Wissen um sie: «Denn Überlieferung ist, als lebendiges Weitergeben, nur dort möglich, wo jede Einzelaussage sich als Element einer aus sich selbst bestimmenden und vollenden- den Einheit erweist. Das Wissen um diese Einheit... ist ein wesentli-

Reihe «Probleme und Hinweise», Bd. 4). Erweitert unter dem Titel: *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben, Auswahl und Interpretationen*. Mit einem Essay 'Zum Verständnis des Werkes' und einer Bibliographie hrsg. von E. Grassi, Hamburg 1957 («Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft», 16; nach dieser Ausgabe wird zitiert). Laut Nachwort S. 146 wurde die Übersetzung «von befreundeter Seite» gemacht; Übersetzer war der bedeutende Religionsphilosoph Romano Guardini, der ebenfalls aus Italien stammte und in Deutschland wirkte: H.-B. Gerl, *Romano Guardini 1885-1968, Leben und Werk*, Mainz 1985, S. 324; E. Bons, *Der Philosoph E. Grassi* (s. unten Anm. 4), S. 179 Anm. 2.

3. G. Bruno, *Das Aschermittwochsmahl*, übers. von F. Fellmann, Einleitung von H. Blumenberg, Frankfurt 1969 («sammlung insel», 43). Nachdruck Frankfurt 1981 («insel taschenbuch», 548).

4. Zur Biographie: E. Bons, *Der Philosoph Ernesto Grassi, Integratives Denken, Antirationalismus, Vico-Interpretation*, München 1988 (auf Grassis Bruno-Auslegung wird nicht ausführlich eingegangen); *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, hg. v. E. Hidalgo-Serna und M. Marassi, 2 Bde., Neapel 1996 («Studia humanitatis», Saggi 2/3); darin besonders E. Bons, *Il pensiero di Ernesto Grassi, Una breve sintesi*, S. 75-98; und E. Kebler, *L'attività di Ernesto Grassi all'università di Monaco di Baviera dal 1948 al 1974*, S. 225-240. Im zweiten Band auch eine ausführliche Bibliographie der Schriften Grassis.

5. E. Grassi, *Geleitwort zur ersten «Schrift»*, in T. von Uexküll und E. Grassi, *Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag, Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die philosophische Erfahrung*, Bern 1945 (Sammlung «Überlieferung und Auftrag», Reihe «Schriften», 1), S. 5.

ches Moment unseres Daseins»⁶. Den hermeneutischen Sinn der Tradition sieht Grassi deshalb im «schöpferischen Sehen», das «Motive, die in der Vergangenheit liegen, zu neuer Einheit mit Kräften der Gegenwart» verbindet⁷. Wissenschaft bestimmt sich somit zwar nach ihren Gegenständen und ihren Regionalontologien, als Wissen ist sie allerdings nicht bloßes Agglomerat von Gewußtem, sondern Wissen um die Einheit, die sich aus dem Vollzug des forschenden Prozesses ergibt. Dieser Prozeß ist ein existentieller Akt, von Individuen vollzogen, der nicht jedem bewußt zu sein hat, der aber vom Philosophen erkannt wird. Im Forschungsprozeß realisiert sich die Einheit der Gegenstände und der Erkenntnisse, die als Einheit allen Wissenschaften gemeinsam ist, weil «das Reale sich niemals als etwas Gegebenes, vor uns Liegendes erweist, sondern immer und nur aus einer inneren Notwendigkeit entspringt, die schon in unserem sinnlichen Leben wirkt, jedoch erst im Geist zu höheren und neuen Formen gelangt»⁸. Überlieferung bedeutet dann die Realisierung, das «Erleben, Verwirklichen und Vertiefen jener inneren Nötigung», die zum Wissen führt⁹. Unverkennbar, Grassi verfolgt ein philosophisches Programm, das aus einer metaphysischen, einer existenzphilosophischen und einer politischen Komponente besteht. Zu dieser Zeit beruft er sich auf Giordano Bruno.

Offenbar als ein Seitenstück zu einer *Verteidigung des individuellen Lebens*¹⁰ brachte Grassi seine Sammlung von Textauszügen aus Giordano Bruno 1947 heraus. Denn es ist offensichtlich, daß er weniger das Denken des Nolaners in seiner Eigenständigkeit um ihrer selbst willen vorstellen wollte, sondern als Modell einer Lektüre. Bruno ist Repräsentant der italienischen Tradition und zugleich geeignet, diese der deutschen Tradition und ihren Lesern plausibel zu machen. Zwar wird Brunos Leben in Gundzügen erzählt, auch fehlen nicht Auszüge zur Naturphilosophie, doch stehen sie am Schluß der Sammlung, und «Schlußstein» der Kosmologie ist Brunos Bewußtsein, «eine Welt des Geistes» entdeckt zu haben (S. 142). Im

6. Ebd., S. 6.

7. Grassi, *Heroische Leidenschaften*, S. 8.

8. Grassi, *Geleitwort* S. 6.

9. Ebd.

10. E. Grassi, *Verteidigung des individuellen Lebens, Studia humanitatis als philosophische Überlieferung*, Verlag A. Francke, Bern 1946. Das *Geleitwort* ist «Rom, Dezember 1945» datiert.

Vordergrund und im Zentrum stehen die Leidenschaft, das individuelle Leben, der Heros.

Obwohl ein Denker der späten Renaissance und sogar Kritiker einiger Tendenzen des Humanismus, repräsentiert Bruno die italienische Tradition, weil er die wichtigsten Absichten des italienischen Humanismus aufgenommen und in Philosophie gegossen hat. Die italienische Tradition, das ist für Grassi der Inbegriff des Philosophierens aus der Situation, das Denken aus dem gesprochenen Wort, die Verbindung objektiver Erkenntnis mit politischer Praxis. Philosophie, wie er sie dem deutschen Publikum vermitteln will, ist eine Art Praxis, die nicht auf das Allgemeine verzichtet, sondern den Zugang zum Universalen persönlich erlebt. Gerade die politische Praxis und die Rolle des Individuums sieht er nach dem Zweiten Weltkrieg in Krise (S. 7 und 12).

Nun ist der Begriff des Individuums in der Neuzeit vor allem von dem Individualismus geprägt, den Jacob Burckhardt als eine Entdeckung des Humanismus ausgegeben hat. Obwohl dessen *Kultur der Renaissance* eine Frucht der produktiven Aufnahme und Fortführung der italienischen Tradition in der deutschsprachigen Kultur des 19. Jahrhunderts ist, muß Grassi korrigierend eingreifen. Die «Überschätzung des einzelnen Menschen» stammt keineswegs aus dem italienischen Humanismus (S. 12), sondern hat die Reduktion der Wahrheitsfrage durch Descartes mitgemacht. Philosophische Erfahrung wird «in die Form des Urteils» gebracht. Descartes' legitime Frage nach dem Anfang unserer Erkenntnis hat dem rationalen Wissen einen Vorrang eingeräumt, der alle anderen Ebenen des Humanen ausschließt und das Individuum in Individualismus ohne Lebensvollzug einsperrt. «Das einzige Ideal des Objektiven wird daher das des Wahren», und zwar des rational erkennbaren Wahren; Auswege scheinen in Irrationalismus und Pragmatismus zu führen (S. 14). Folglich muß Grassi vor allem diese cartesischen Konsequenzen, die er etwa bei Hegel und Fichte findet, bestreiten, indem er Descartes eine existenzphilosophische Deutung widmet. Die cartesische Frage nach dem Wissen ist – weil sie auf die Gewißheit des 'ego... sum' zielt – die nach der Sicherheit des Wissens um die eigene Existenz (S. 13). Alle Täuschungen, wie sie die *Meditationen* erwägen, verhüllen keine formale Gewißheit, keine logische Wahrheit, sondern die des Existierens. Daher die paradoxe Lösung: «Was uns aber auch immer vorgetäuscht werden möge, im Uns-Täuschen, in diesem sich täuschenden Denken müssen wir sein. Im Vollzug des Denkens – nicht im Gedachten – haben wir

also Gewißheit unseres Existierens» (S. 13). Trotzdem liegt der Akzent auf dem 'cogito'. Obwohl also Descartes' Entdeckung der Gewißheit des Denkens die «eines sich verwirklichenden Urteils» ist¹¹, führt sie weg vom Ganzen des Vollzugs und «rückt das Problem des Wissens, der Wahrheit, in den Mittelpunkt des philosophischen Fragens» (S. 13).

Dagegen der italienische Humanismus. Aus der Fülle der Bücher, der Entdeckung der Antike und der Geschichte folgert er nach Grassi den «Vollzug einer ursprünglichen Erfahrung: nämlich der verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten der Worte» (S. 15), «die Verwirklichung des 'ganzen' Menschen als des eigentlichen Objektiven und die Entfaltung seiner verschiedenen Wesenszüge und Kräfte» (S. 16).

Die Möglichkeiten des Menschseins, die nach Grassi durch den cartesianischen Subjektivismus und den deutschen Idealismus unausgeschöpft bleiben, können nicht im Bereich des Pragmatischen liegen, obwohl sie Praxis in einem gewissen, noch zu bestimmenden Sinn betreffen, sofern der Vollzug des Denkens und Lebens die Fülle des Menschseins anzeigt. Sie sind folglich im Geistigen zu suchen, genau gesagt in der Tatsache der Möglichkeit eines solchen Zugangs. Damit ist Geistiges als ein Objektives, Transzendentes impliziert. Transzendental ist dieses Objektive in dem Maße, als es dem Erkennenden nur durch heroische Anstrengung offen ist, objektiv muß es aber sein, wenn es keine Projektion bleiben soll. Die Dichtung wurde von den Humanisten als genuin menschlicher Vollzug der Eröffnung des Transzendenten erkannt und somit als ursprünglich philosophische Tätigkeit. Wenn diese Prämisse, Grassis alternativ-philosophische Interpretation des Humanismus, keine Geltung haben sollte, ist es verständlich, daß der dichterische Stil bei Bruno, geprägt von klassischer Bildung, also «diese Art des philosophischen Sprechens der anderen, rationalistischen Tradition als literarisch unfachlich oder wie immer ungemäß scheinen mußte» (S. 16). Auf der anderen Seite muß man über Grassi hinaus hinzufügen, daß mancher neuzeitliche Leser, angefangen von den Kontrahenten des Spinozismusstreits am Ende des 18. Jahrhunderts, sich von der inszenatorischen Sprachgewalt des Rhetorikers Bruno hat mitreißen lassen. Erinnerung sei an den fünften Dialog von *De la causa*,

11. Vgl. *Verteidigung*, S. 125 f.: «Die existentielle Notwendigkeit, die der Grund des Wissens ist, ist also hier nicht mit dem cogito als Gegenstand, sondern als 'sich vollziehender Akt' zu identifizieren».

dessen Spekulation des All-Einen bloße Spekulation bleibt, solange man den dort kompilierten und beschworenen Quellen nicht sachlich nachgeht und das Pathos noch für die Wahrheit statt für den Hinweis auf sie nimmt. Bruno verführt seine Leser dazu, sich vom pathetischen Stil statt von der Dialektik des Gedankens ergreifen zu lassen. Zwar bringt Grassi der Vollständigkeit halber auch einen langen Passus aus diesem fünften Dialog, doch er kommentiert ihn auffallend nüchtern: «Die Betrachtung des Alls und seiner Einheit... bildet kein naturwissenschaftliches, sondern ein philosophisches transzendentes Unternehmen» (S. 123). Der pathetische Stil ist nicht die Sache, sondern er verweist auf die Leidenschaft, die vorangeht.

Nicht ohne Sympathie erläutert Grassi das Sendungsbewußtsein des Nolaners. Denn die Leidenschaft für die Sache der Philosophie bildete sich nicht nur in dessen wechselreichem und tragischem Leben ab, sie blieb auch durchgehendes Motiv seines Denkens. Die «Leidenschaftlichkeit seiner polemischen Sprache» spricht nicht gegen, sondern verweist auf die «Würde der eigenen Aufgabe» (S. 27). Gerade wegen seines Sinns für Inszenierung und für Rhetorik kann Grassi das Pittoreske und Allzumenschliche des Italieners zum Schlüssel der Interpretation machen. Deshalb grenzt er als Herausgeber den Klassizismus und die leere Rhetorik vom philosophischen Anspruch des Humanismus ab, indem er Brunos Kritik und Satire auf bloß philologischen Humanismus und sinnentleerte Mythologie zu Worte kommen läßt, nämlich Stellen aus *De la causa I* und aus dem *Spaccio I* 1, also aus der Polemik mit dem englischen Humanismus und aus der Exposition der Reinigung des Himmels von bloßen Bildern. Die antike Mythologie sei, so der Kommentar, sehr wohl «vertraut und unentbehrlich», nicht aber in der barocken Sinnentleerung von der «ursprünglichen mythologischen Erfahrung» (S. 50). Verstehen hat zwar unbedingt mit Sprache zu tun, erschöpft sich aber nicht in pedantisch-philologischen Anmerkungen, vielmehr führen diese zum philosophischen Problem des Verstehens überhaupt. Das habe Bruno erkannt, «und die eigentlich philosophischen Probleme aus der Verwirrung herausgehoben» (S. 39). In diesem Sinne gilt ihm Bruno als Erbe und legitimer Vertreter der ersten Humanisten, weil auch er «die Entfaltung des Ursprünglichen am Worte» betreibt.

Unverkennbar vertritt Grassi eine philosophische Antinomie, die er mit der Lebens- und der Existenzphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts teilt. Die Radikalität des Fragens nach dem

Grund des Wissens und der Gewißheit richtet sich auf das Objektive, wie es im Denken des Einzelnen erscheint. Dieses Erscheinen liegt in der Sprache und darf sich keineswegs in ihr erschöpfen, bei Strafe des Sinnverlusts. Die Verweiskraft der Sprache darf dieselbe Sprache nicht vollends hinter sich lassen, weil sie nicht auf das Transzendente, Absolute, allein verweist, sondern auf das Transzendente als das spezifisch humane 'Unternehmen' dem Transzendenten zu begegnen. Pragmatismus, Subjektivismus, Transzendentalphilosophie und Philologie berührend optiert Grassi gegen sie alle und macht sich am ehesten zum Partisanen einer Philosophie der Existenz. Denn es ist den Existenzphilosophien des frühen 20. Jahrhunderts gemeinsam, daß sie die Fragen der traditionellen Philosophien aus dem Vollzug des Lebens des Menschen angehen und zumeist auch in ihnen sich erschöpfen lassen wollen. Die Gewißheit des Seins und der Erkenntnis, die Welt, das Jenseits, das Ich, der Andere, Mensch, Trieb usw., alles dies sind Existentialien, Konstitutiva des Menschen, der nicht mit den scharfen Grenzen der Definition, sondern mit den verschiedenen ineinander verlaufenden Protuberanzen seiner Innenwelt gezeichnet wird, ohne daß es ein solches Innen an sich gäbe und so, als wären diese die Außenwelt. Die Existentialien sind nicht Nichts, aber auch nicht alles. Schon deshalb nicht, weil immer unklar bleiben muß, ob sie 'Erfahrungen' eines Einzelnen, oder das Humane schlechthin sind. Als Erfahrungen bleiben sie nicht bloß im Psychologischen und Privaten, im Kontingenten stecken, sie konstituieren auch kein kontrollierbar Objektives, nicht einmal eine Anthropologie. Als Anthropologie sind die Existentialien letztlich so wissenschaftlich kopflastig wie alle traditionelle Metaphysik und Theologie; ein Zugewinn könnte dann allenfalls in terminologischer Erweiterung und Präzisierung bestehen. Grassis 'Leidenschaft' markiert dieses Paradox.

Wenn irgend einem Menschen Sprachkompetenz zugebilligt werden kann, dann dem Dichter. Die sprachliche Verfaßtheit des Denkens macht daher für Grassi wie für sein Modell eine Untersuchung des Dichterischen gerade dort nötig, wo es um Metaphysik geht. Die *Eroici furori* des Nolaners beginnen mit der Ortsbestimmung des Dichters und seiner Kraft und dienen daher als Eingang in die «metaphysische Bedeutung der Leidenschaft» (S. 61). «Das eigentlich Dichterische könne weder vermittelt noch erlernt, vielmehr nur erlitten werden, da es in der Erfahrung des Ursprünglichen und Unableitbaren bestehe», weil «jede der menschlichen

Grundbetätigungen von einer Erfahrung des Ursprünglichen und Ersten abhängt, die ihrerseits nur in der Form des Erleidens, der 'Leidenschaft' gewonnen werden kann» (S. 61). Der zum Beleg zitierte Passus enthält die Verse: «Ihr Musen... / Ihr laßt mir Verse aus dem Herzen sprießen»¹² und die Erläuterung, «daß es so viele Arten von Dichtern gibt und geben kann, wie es Arten menschlichen Fühlens und Erfindens geben kann und gibt»¹³. Im Gegensatz zur animalischen entspringt die philosophisch bedeutsame Leidenschaft einer «divina astrazione, einer göttlichen Entrückung» (S. 67). Allerdings hält sich Grassi nicht bei der Tradition des *furor poeticus* auf, wie Bruno ihn aus Marsilio Ficino gekannt haben mag, vielmehr insistiert er auf der Unterscheidung, daß dieser spezifisch menschliche *furor* «immer nur dem einzelnen zuteil wird und ihn über das gewöhnliche menschliche Maß hinaushebt»¹⁴.

Die selbstgestellte Frage, wieso etwas, das den Menschen von den Tieren abhebt, nicht auch allgemein menschlich ist, beantwortet der Kommentar mit der Argumentationsfigur, daß das Eigentliche, als ein Abstraktes, immer nur von einem denkenden Individuum erfaßt wird, obwohl es als Wesentliches ein Allgemeines ist. Das eigentlich Menschliche vermittelt sich durch Menschen, die aus sachlicher Notwendigkeit Einzelne sein müssen. Sie realisieren dieses Spezifikum in sich und an ihnen selbst, und dann erst geben sie es den Menschen im allgemeinen weiter. Das logische und ontologische Problem, daß das Allgemeine ein Gedachtes und das Gedachte ein im kontingenten Denken vollzogenes ist, obwohl es übersubjektiv transzendente Geltung haben muß, wenn es denn Wahrheitsanspruch erheben darf, transponiert Grassi in Anlehnung an die Fiktion des Brunoschen Dialogs in die Auserwähltheit des Heros, der für die Masse spricht: «Müßte nicht das, was das menschliche Wesen von dem des Tieres unterscheidet, allen Menschen gemeinsam sein? Nein, antwortet Bruno; vielmehr wird die tiefste und eigentlichste Möglichkeit des Menschen nur von den wenigsten, den Heroen, erschlossen, und erst in ihnen findet die große Masse sich selbst wieder» (S. 67). Die Leidenschaft ist bei

12. *Heroische Leidenschaften*, S. 62, Entspricht *Furori*, BDI 954: «Muse... / Impor-tune correte... / Con tai versi, tai rime e tai furori».

13. S. 65; BDI 960: «che sono e possono essere tante sorte de poeti, quante possono essere e sono maniere e sentimenti ed invenzioni umane».

14. S. 67 f., vgl. *Furori*, BDI 986: «altri [furori] consistono in certa divina abstrazione per cui dovengono alcuni migliori, in fatto, che uomini ordinarii».

Grassi ein Existential, das gerade auch dann wirksam ist, wenn es vom gewöhnlichen Menschen nicht bedacht wird. Der Heros ist die Chiffre für das Paradox der Anthropologie, etwas über das Wesen des Menschen auszusagen, das konkret nicht sichtbar sein darf, wenn nicht alle Menschen Philosophen sein sollen. Wäre der Heros nicht eine solche Chiffre (der Punkt, an dem die Antinomie des allgemeinen Menschen und des Wesens des Menschen umschlägt in den ausgezeichneten Menschen als ein Individuum), könnte er als konkreter Übermensch, als 'Führer' mißverstanden werden. Bruno erzeugte mit seinem realen historischen Auftreten den Verdacht, daß er sich persönlich für einen solchen Heros hielt.

Indiz für die Differenz zwischen der menschlichen Möglichkeit und ihrer individuellen Realisierung sind für Grassi die vom Göttlichen erfaßten Dichter und die Differenz der dichterischen und der philosophischen Begeisterung. Seine Belegstelle bei Bruno ist der dritte Dialog des ersten Teils der *Heroischen Leidenschaften*. Durch den Dichter Tansillo heißt es, die Dichter hätten «mehr Würde, Macht und Wirksamkeit in sich, denn sie haben den Geist der Gottheit», die Philosophen dagegen «sind selbst würdiger und wirkkräftiger, sind selbst göttlich»¹⁵. Der Unterschied liegt – trotz der Gemeinsamkeit der Inspiration – im Wissen um diese. Die Dichter beziehen ihre Sonderrolle im Menschsein «unmittelbar aus dem Ursprünglichen und Unableitbaren, aus dem Göttlichen selbst, da es in ihnen und durch sie redet»; der Philosoph dagegen, «der etwas Ursprüngliches nicht nur erleidet, sondern auch darum weiß», zeichnet sich durch Bewußtheit aus (S. 67). Dennoch erfährt auch er 'das Ursprüngliche' als etwas, das ihn erfaßt; Bruno zeugt für Grassi «vom existentiellen Erleiden des Ersten – des Urwesens» (S. 68). So transformiert sich der gewöhnliche Begriff des Göttlichen, den auch die Religion benutzt, in die Quelle der Inspiration des Dichters und gewinnt eine noch «viel breitere Bedeutung»: «Was den Mystiker wie den Propheten erfüllt, ist nichts menschliches, sondern die religiöse Wirklichkeit in ihrer spezifischen Form» – also Offenbarung an und in diesem Mystiker –; für den Philosophen Bruno «geht es aber immer um das Erlebnis des Urwesens, wie es sich durch die Werke der Menschen in Kunst, Philosophie und Tat kundtut» (S. 68). Die Möglichkeit der Mystik oder der Dichtung zeigt an, daß ein

15. S. 69, *Furori*, BDI 987: «Gli primi hanno più dignità, potestà ed efficacia in sé, perché hanno la divinità; gli secondi son essi più degni, più potenti ed efficaci, e son divini».

Mensch, als Philosoph, das Urwesen als objektive Wahrheit in der Weise erfahren und erleben kann, daß es ein Humanum ist und daß die Werke und Gedanken der Menschen Äußerungen des 'Göttlichen' sein können.

Zentraler Mythos ist in den *Eroici furori* hierfür der von Aktaion, dem Jäger, der seine Hunde losläßt, die «intelligiblen Wesensgestalten der idealen Urbegriffe», und im Waldsee, in dem sich die Wirkmacht der Güte und des göttlichen Glanzes spiegeln, sieht er ein göttliches Antlitz und wird, indem er es sieht, zum Gejagten, «durch das Wirken der Vernunft, in dessen Verlauf diese die ergriffenen Dinge in die eigene Art verwandelt»¹⁶. Der suchende Verstand des Philosophen verwandelt sich in das Göttliche, das er sucht, weil sich der Prozess der Anverwandlung des Gegenstandes in Erkenntnis bei diesem 'Objekt' umkehrt in die Anverwandlung des Erkennenden in das Erkannte. Die Gedanken (die Hunde), die ihn zu diesem Punkt geführt haben, verfolgen den ehemaligen Jäger und zerfleischen ihn: «Und während er zuvor ein gewöhnlicher und alltäglicher Mensch war, wird er nun selten und heldisch, hat seltene Sitten und Vorstellungen und führt ein außergewöhnliches Leben. Da rauben ihm die eigenen Hunde das Leben, das er nach der Weise der wahnsinnigen, sinnlichen, blinden und törichten Welt führte, und beginnt in geistiger Weise zu leben»¹⁷. Grassi interpretiert den Mythos als Umkehrung der traditionellen Deutung der platonischen Ideen. Der Heros «erleidet es so, daß nicht mehr er es ist, der jetzt redet, sondern in ihm und durch ihn das redet, was sich seiner bemächtigt hat. Dieses letztere ist das Ursprüngliche. Indem dieses Ursprüngliche sich in ihm zusammenzieht, verwirklicht, wird er zum redenden Ursprünglichen. Damit geht die Objektivität des göttlichen Gegenstandes nicht verloren – im Gegenteil: Sie gelangt zur Herrschaft und macht die Subjektivität ihrer Sinnkraft und Herrschaft untertan». Die Verwandlung des Aktaion, den noch seine eigenen rationalen Gedanken aus der Welt der Sinne jagen und «für das rohe Volk und die Menge» töten¹⁸, entfremdet ihn zugleich seiner irdischen Herkunft: «er wird von den göttlichen Gegenständen erfaßt und gelangt so in jene letzte Einsamkeit, in welcher die großen Ströme des Lebens entspringen» (S. 72).

16. S. 73; *Furori*, BDI 1006 f.: «le specie intelligibili de' concetti ideali... per operazione de l'intelletto con cui converte le cose apprese in sé».

17. S. 74, *Furori*, BDI 1008.

18. S. 75, *Furori*, BDI 1125: «morto al volgo, alla moltitudine».

Die Umkehrung der Ideen Platons von vorgegebenen rationalen Objekten zu «Formen des Sehens und Unterscheidens» (S. 71) hatte Grassi schon zuvor postuliert. In seiner früheren Schrift über die Metaphysik Platons von 1932¹⁹, die er seinem Lehrer Martin Heidegger widmete, hatte er ausgehend vom *Menon* Platons schon vertreten, die Wahrheit werde «aus der Tiefe der Seele hervorgehoben», jedoch so, daß sie dort nicht liegt «come una realtà data», vielmehr «la verità coincide con quel processo di ricerca»²⁰. Die klassische Koinzidenz von Sein und Denken führt Grassi daher zu einer aktualistischen Metaphysik, die weniger mit Heidegger als mit dem Aktualismus der Hegel-Interpretation Giovanni Gentiles Ähnlichkeit hat²¹. Die Idee ist für ihn ein Prozeß, der nicht weiter auf ein Ziel oder Objekt verweist, sondern die Wahrheit als Wirklichkeit selbst ist. «L'«eidos», la forma, l'aspetto dell'essere... non appare quindi come un dato, un oggetto razionale trascendente, ma un processo, un atto che non ha fuori di sé alcuna verità. Così, dato che egli [Platon] definisce l'idea come 'quell'unico, identico, a mezzo di cui le cose sono e si conoscono'..., il processo attraverso il quale si manifesta la realtà, non è solo processo di conoscenza ma anche di realizzazione metafisica»²². Daß der Heidegger-Schüler damit jedoch Subjektivismus und Transzendentalphilosophie im engeren Sinne umgehen will, zeigt er in seinen späten Vorlesungen in den USA, in denen ihn noch einmal das Problem der Leidenschaft beschäftigte. Auch hier ist der nach-cartesische Rationalismus sein Gegner. «Eidos is not an abstract concept; it provides the meaning of things specifically in terms of here and now, of the immediate existential situation»²³. Realisierung des Metaphysischen, Zugänglichkeit des Objektiven konstituiert den Menschen. Was bei Platon die Idee ist, heißt für Grassi das Ursprüngliche. Das trans-

19. E. Grassi, *Il problema della metafisica platonica*, Laterza, Bari 1932.

20. Ebd., S. 117: «sapere, vedere la verità, è veramente ricordare, ossia... andare scavando ed estraendo dal profondo della propria anima la verità...».

21. Einige autobiographische Bemerkungen zum italienischen Hegelianismus in E. Grassi, *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus*, Darmstadt 1986 (2. Aufl.: *Einführung in die humanistische Philosophie, Vorrang des Wortes*, 1991), S. 1. Zu Grassis Verhältnis zu Gentiles Aktualismus, sowie zur *Menon*-Interpretation s. E. Bons, *Der Philosoph E. Grassi* (wie Anm. 4) S. 20, 22-24, und zur *Menon*-Interpretation S. 65-74.

22. Ebd., S. 117 f. Vgl. *Verteidigung*, S. 87 f.

23. E. Grassi-M. Lorch, *Folly and Insanity in Renaissance Literature*, Binghamton, N.Y. 1986 («Medieval and Renaissance Texts and Studies», 42), S. 115.

zendenten Objektive, die «transzendente Unternehmung» macht den Philosophen zum «redenden Ursprünglichen» (S. 71). Transzendenz bekommt einen aktivischen Sinn wie in Heideggers *Was ist Metaphysik?*: «Meistens sind wir an das Seiende verloren, von ihm so eingenommen, daß es uns gar nicht mehr als etwas Fragwürdiges erscheint; dadurch erkennen wir es nicht mehr als das Ursprüngliche, und es erscheint nicht mehr in seiner tiefsten Struktur. Deswegen erreichen wir die Echtheit der Existenz erst in jenen Zuständen, in denen wir nicht mehr so leben, wie 'man' in einem konventionellen Leben lebt»²⁴.

Der Begriff «das Ursprüngliche» faßt die Unmittelbarkeit des Erkannten im Erkennenden zusammen mit dem Ausschluß der 'Masse' aus der philosophischen Erkenntnis. Insofern vermitteln die Dichter als Repräsentanten des Humanen zwar bildlich, nicht aber faktisch zwischen dem Heroismus des einsamen Philosophen und den alltäglichen Menschen. Das Ursprüngliche zeigt sich selbst unvermittelt, als das Unmittelbare, Unzeitliche, Augenblickliche. Zugleich ist es der Ursprung – denn sonst wäre es die Idee von nichts – der Diskursivität und der Zeit (S. 79). «Aus dem Sich-Offenbaren des Seienden im Augenblick entspringt die Zeit» – so kommentiert Grassi das Emblem «Amor instat ut instans»²⁵. Da die metaphysische Wahrheit den ergreift, der sie begreift, da sie selbst unzeitlich prozessual (aktuierend) gedacht ist, kommt ihr der Charakter des Nötigens zu, so wie die Liebe drängt und dauert wie der Augenblick. Für die «Nötigung», aus der die Überlieferung, d.h. die historische Aktualisierung und Realisierung der Tradition, motiviert ist, findet Grassi in Brunos Metaphorik des Seelenlebens Belege. «Der von solcher Leidenschaft ergriffene Geist wird von tiefen Gedanken hin und her gerissen, von schweren Sorgen gehämmert...», heißt es bei Bruno²⁶. Das «Bewußtsein vom Gültigen» erzeugt also «die Nötigung des Unableitbaren» (S. 81).

Daß der vom Göttlichen Ergriffene einsam ist, liegt in der Natur der Sache und ist so auch durch Zitate bei Bruno belegt (S. 86-92), der sich mehrfach in Publikumsbeschimpfungen erging. Hierin liegt für Grassi der Sinn des 'individuellen Lebens'. Es ist «für die ur-

24. E. Grassi, *Was ist Existentialismus?*, in N. Abbagnano, *Philosophie des menschlichen Konflikts*, Hamburg 1957 («Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie», 43), S. 97.

25. S. 81, *Furori*, BDI 1067.

26. S. 85, *Furori* I 5, BDI 1056 f: «il spirito affetto di tal furore viene da profondi pensieri distratto, martellato da cure urgenti...».

sprünglichen Formen der Wirklichkeit offen» (S. 88), möglich ist es nur als das «außergewöhnliche Leben» des Heros (S. 74). Dennoch findet Grassi schließlich den Weg zurück in die Gesellschaft. Seine Philosophie des Ursprünglichen und des Individuellen ist eine Philosophie der Existenz mit politischem Auftrag, so wie er seine Buchreihe konzipiert hatte.

Denn gerade weil der Heros als Individuum seine Leidenschaft als persönliche Herausforderung erlebt, erfährt er die Wahrheit, das Objektive als das für alle Menschen gültige, als das «wirklich Gemeinsame»: «Das Ursprüngliche erfahren immer nur die wenigen, welche dazu den Mut finden. Ihnen allein erschließt sich das eigentlich Gemeinsame, das objektiv Gültige» (S. 86). In seiner *Verteidigung des individuellen Lebens*, also der Programmschrift zur Aktualisierung des Humanismus, zu der die Bruno-Anthologie Belege bieten sollte, insistiert Grassi immer wieder darauf, daß das Objektive zugleich das Gemeinsame ist²⁷. Offenbar ist nicht an die Grundbestimmung des Seienden gedacht, das zugleich der allgemeinste und der leerste Begriff ist. Es scheint Grassis Anliegen zu sein, das Objektive zugleich als transzendent und als erfahrbar und als vermittelbar zu denken. Das Individuelle verliert sich keineswegs im Solipsismus. Die Individualität, der zeitlich und leiblich kontingente Zustand des Einzelnen erfüllt nicht den Heros, sondern die Erschließung dessen, was ihn selbst übersteigt. «Das Individuelle ist... das, was das Gemeinsame erschließt, das Objektive offenbart». Die Antinomie des Heros, Person und Repräsentant zu sein, löst Grassi schließlich damit auf, daß er den politischen Auftrag, die Weisheit an die unweisen allgemeinen und subjektiven Menschen weiterzugeben, übersetzt in eine anthropologische Formel: Die Auszeichnung des leidenschaftlichen Philosophen ist kein Plädoyer für eine «Elite», sondern «eine Mahnung, daß die Bemühung der Selbstklärung, die Entfaltung des individuellen Lebens die transzendente Form des Erschließens des Menschentums ist. Der 'heroische Weg' ist gerade nicht das Privileg weniger, sondern die transzendente Struktur des Menschentums»²⁸.

Trotz der entscheidenden Rolle, die Grassi unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg dem Nolaner bei der Etablierung einer neuen humanistischen Philosophie zugedacht hatte, ist er in späte-

27. *Verteidigung*, z.B. S. 29, 31.

28. *Verteidigung*, S. 170.

ren Jahren mit keiner Publikation ausführlich auf ihn zurückgekommen. Auch wurde unter seiner Leitung am Münchner Institut für Renaissancephilosophie keine Dissertation über Bruno geschrieben. Die Gründe dafür sind mir nicht bekannt, vermutlich waren ihm die frühen Humanisten einerseits und Gianbattista Vico andererseits aussagekräftig genug. Vielleicht erkannte er auch, daß Giordano Brunos Kritik des Humanismus an die Wurzeln seiner Grundthesen ging. Vor allem aber ließ er in seiner Textsammlung die Tatsache beiseite, daß Brunos Denken vorwiegend aus der aktuellen scholastischen und der renaissanceplatonischen Debatte gespeist war. Diese aber, die bei anderen Renaissance-Forschern die eigentliche Renaissancephilosophie ausmachte, hatte seiner Ansicht nach spätestens seit Marsilio Ficino schon mit den humanistischen Idealen gebrochen und der rationalistischen Metaphysik das Feld überlassen²⁹.

Dennoch blieben einige Motive seiner Bruno-Interpretation gültig. Im Jahrbuch «Geistige Überlieferung» von 1942 hatte Grassi Martin Heideggers *Brief über den Humanismus* veröffentlicht, obwohl dieser eine heftige Attacke auf den Sinn des Humanismus für die Philosophie enthielt³⁰. Es scheint, daß Grassi sich in den Jahren seiner Professorentätigkeit in München kaum für seinen früheren Freiburger Lehrer interessierte³¹. Nach seiner Emeritierung nahm er jedoch wiederholt Stellung³². Er verteidigte noch einmal den philosophischen gegen den bloß philologischen Humanismus. In seiner Vorlesung über *Folly and Insanity* von 1986 wendet er sogar Heideggers Grundbestimmungen des Seins aus den *Grundbegriffen* auf seine eigene Metaphysik an: Bei Heidegger ist Sein das Leerste, Gemeinste, Verständlichste, Abgegriffenste, Verlässlichste, Gesag-

29. E. Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism, Four Studies*, Binghamton, N.Y. 1983 («Medieval and Renaissance Texts and Studies», 24). S. 51 f.: «The emergence of Platonic and Neo-Platonic philosophy (Ficino) and, later, of Aristotelian thought, actually breaks with the Humanist tradition, and the philosophy of the Renaissance begins. This turn, however, signifies nothing other than the return to traditional metaphysical thought».

30. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus* («Geistige Überlieferung, Das zweite Jahrbuch»), Berlin 1942, S. 96-124.

31. Keßler (wie Anm. 4) S. 238 f.

32. E. Grassi, *Einführung in philosophische Probleme des Humanismus* (wie Anm. 21), Einleitung, S. 4: Grassi war schon 1928 zum Studium bei Heidegger nach Marburg gegangen. – E. Grassi, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism* (wie Anm. 29). Vgl. D. Pietropaolo, *Heidegger, Grassi e la riabilitazione dell'umanesimo*, «Belfagor», XLIII (1988), S. 387-402.

teste, Vergessenste und Verzwingenste³³. Daraus holt Grassi sich die Bestätigung, daß das Sein im logischen Widerspruch zuhause ist, daß rationale Wahrheit an Bedeutung verliert, sowie die Grundfrage des Versicherns des Seins des Seienden, und der Bedeutungsverlust der rationalen Sprache³⁴. Auch wenn er sein Interesse an Bruno verlor, so blieb Grassi doch seiner 'italienischen Tradition' treu. In der Rückschau erscheint Grassis Option für die 'italienische Tradition', für die Präsenz des Objektiven im gesprochenen Wort und für den Überlieferungsauftrag des Philosophen als eine parallele Struktur zu Heideggers ontologischer Differenz. Im Blick auf Heideggers Hölderlin-Interpretation fordert er: es «darf die politische Entscheidung nur aus der philosophischen Auffassung des Seins, d.h. im Lichte der ontologischen Differenz erörtert und verstanden werden»³⁵. Die ontische Verfaßtheit des Menschen in der Menge und in der Welt wird durch die Inspirierten und in ausgezeichneter Weise durch die Philosophen ontologisch auf ihre Geltung hin, die auch eine 'politische', wenn auch keine aktivistische ist, aktualisiert und realisiert. Grassi war sich 1986 sehr wohl bewußt, daß Heidegger den politischen Auftrag in fataler Weise ausgelegt hatte. Sein Konflikt mit seinem Lehrer zielte aber darauf, ihm nachzuweisen, daß eine philosophische und sachgemäße Interpretation des Humanismus – ohne dessen «ständige polemische Haltung... gegen die lateinische Tradition»³⁶ – ein starker Partner in der Philosophie gewesen wäre.

Eine umfassende und erschöpfende Interpretation des Nolaners hat Grassi nie beansprucht und kaum interessiert. Seine Auswahl wie seine Kriterien erschließen allerdings philosophische Themen, die ihre eigene Qualität haben. Die gezielte Selektion weist auf Fragen an Giordano Bruno hin, die Beachtung verdienen: Die Sprachgewalt, das Sendungsbewußtsein, das Schöpferische.

33. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, Frankfurt 1981 (Gesamtausgabe, 51), S. 49 ff.

34. *Folly*, S. 26. Der logische Widerspruch indiziert die schöpferische Kraft, das Gegenteil des Faktischen zu denken, die den Abstand des Vorfindlichen vom Unmittelbaren markiert (vgl. dort S. 11).

35. *Einführung*, S. 7 f.

36. *Einführung*, S. 5. Über den politischen Hintergrund der Verteidigung der lateinischen Tradition s. D. Pietropaolo, *Giuseppe Bottai e la fondazione dell'Istituto Studia Humanitatis*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi* (wie Anm. 4), S. 193-210: 202 f.

GÜNTER FRANK

HANS BLUMENBERGS BRUNO-RELEKTÜRE.
GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE ÜBERLEGUNGEN
ZUR LEGITIMITÄT DER NEUZEIT

SUMMARY

The interpretation of Giordano Bruno put forward by Hans Blumenberg needs to be considered in relation to the debate between certain twentieth-century philosophers of history, in particular the contrasting views of modernity held by Eric Voegelin, who regarded it as a breakthrough of Gnosticism, and Karl Löwith, who saw it as a secularization of theological ideas. Blumenberg took a stand against such interpretations, which carried the underlying accusation that modernity was the «illegitimate successor» of theological traditions. The main framework of his own account on the modern philosophy of history was instead the notion of «legitimacy of modernity». Within this framework Bruno features as the «first metaphysical interpreter of Copernicanism». In contrast to Nicholas of Cusa, who stabilized the experience of contingency, after what Blumenberg referred to as the «theological absolutism» of the Middle Ages, by regarding the Incarnation as a representation of infinity in history, Bruno came to identify the transcendence of God and the infinity of the world.



I.

Das Unbehagen gegenüber jener Epoche, die wir seit den 60-er Jahren unseres Jahrhunderts gemeinhin als die Moderne zu bezeichnen pflegen¹, hat in jüngster Zeit bekanntlich zum Postulat des Endes solcher metaphysischer Leitideen wie der Emanzipation der Menschheit oder einer Teleologie des Geistes geführt, wie sie gemeinhin als Kennzeichen dieser Moderne gelten². Nun fiel bereits der erste Erklärungsversuch zur Heraufkunft dieser Moderne

1. Der Begriff «Moderne» wurde zuerst durch Daniel Lerner's wichtige Studie aus dem Jahr 1958 *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle Age* in die Soziologie eingeführt und von hier aus seit den 60-er Jahren zu einer universalhistorischen Kategorie ausgeweitet. Vgl. hierzu R.M. Lepsius, *Soziologische Theoreme über die Sozialstruktur der «Moderne» und «Modernisierung»*, in *Studien zum Beginn der modernen Welt*, hrsg. von R. Koselleck, Stuttgart 1972, pp. 10f.

2. Mit der Studie von J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris 1979 (dt.: *Das*

durchaus ambivalent aus. Max Weber hatte in seiner bahnbrechenden Studie über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus, aber auch in weiteren religionssoziologischen Arbeiten diese Moderne als den zunehmenden Prozeß einer Rationalisierung gedeutet, die aus dem Geist calvinistischer Ethik hervorging und die Weltgestaltung der Moderne zutiefst prägte. Neben dem Stolz über die Leistungen der westlichen Welt sind aber auch Töne des Bedauerns über jene den Prozeß der Rationalisierung begleitende Entzauberung und Entgöttlichung der Welt, vor allem das Leiden an einer sinnlos empfundenen Existenz nicht zu überhören. Für diese Ambivalenz paradigmatisch wurde sein Diktum vom «stählernen Gehäuse».

Eindeutiger fiel das Urteil Eric Voegelins aus³. Seine 1952 publizierte Studie *The New Science of Politics* deutete die Moderne – anders als Weber, mit dem Voegelin tief verbunden war –, nicht als eine Zunahme von Rationalität, sondern als deren Zerfall und ihre Ersetzung durch eine gnostisch-szientistische Gegenkultur, die das Christentum seit seinem Entstehen unterwanderte, in der frühen Neuzeit zum Durchbruch gelangte und seither die geistigen Fundamente der abendländischen Zivilisation von innen her zerstört hat. Nach dieser Sicht war die Moderne nichts anderes als eine 'christliche Häresie'⁴.

In eine ähnliche Richtung – wenngleich mit einer differenzierten und speziell auf das Geschichtsbewußtsein der Neuzeit zielenden Absicht – ging die bedeutendste Studie Karl Löwiths *Meaning in Hi-*

postmoderne Wissen, Wien 1994), wurde der Begriff der «Postmoderne» in der Philosophie selbst rezipiert.

3. Vgl. zu dieser Debatte insgesamt und zu Voegelins Deutung der Moderne: P.J. Opitz, *Rückkehr zur Realität: Grundzüge der politischen Philosophie Eric Voegelins*, in *The Philosophy of Order*, hg. von P.J. Opitz, G. Sebba, Stuttgart 1981, pp. 21-73; E. Voegelin, *Das Volk Gottes*, München 1994, pp. 7-13; 132-156; J. Taubes, *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute*, in *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 2: *Gnosis und Politik*, hrsg. von J. Taubes, Paderborn 1984, pp. 9-15. G. Marramao, *Art. Säkularisierung*, Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII (1992), pp. 1133-1161; bes. pp. 1144-1149.

4. Voegelins *New Science of Politics* gab freilich nur eine erste Darstellung dieser Deutung der Moderne. Es wurde sein Lebenswerk, diese erste Publikation durch umfassende sozialgeschichtliche Studien zu verifizieren. Dieses Projekt der «History of Political Ideas», das ca. 4500 Seiten umfaßt und das Voegelin in den 40-er und 50-er Jahren verfaßte, ist als Ganzes bis heute unveröffentlicht. Erschienen sind lediglich: *From Enlightenment to Revolution*, hrsg. von J.H. Hallowell, Durham/NC 1975; *Das Volk Gottes*, hrsg. von P.J. Opitz, München 1994.

story. *The Theological Implications of the Philosophy of History*, die im Jahr 1949 in Chicago erschien und vier Jahre später unter dem Titel *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* in Deutschland publiziert wurde. Löwith interpretierte die Geschichtsphilosophie der Neuzeit mit ihrer universalistischen Fortschrittsidee als Ergebnis einer Säkularisierung der christlichen Geschichtstheologie, in dessen Verlauf die zentralen geschichtstheologischen Gehalte der jüdisch-christlichen Tradition geschichtsimmanent transformiert worden seien, theologische Attribute also ihre Transzendenz verloren hätten. In diesem Prozeß sei die Vorsehung durch die Fortschrittsidee, Gott durch den Menschen als Geschichtssubjekt ersetzt worden.

Erst im Gegenzug gegen diesen Frontalangriff auf die Moderne als Durchbruch der Gnosis und insofern als einer 'christlichen Häresie', den Voegelin in seiner Münchner Antrittsvorlesung «Wissenschaft, Politik und Gnosis» 1959 erneuerte, und gegen Löwiths Deutung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie, welche die Vorstellung suggeriert, ihr liege ein «Enteignungsmodell» zugrunde, wonach ein legitimer Eigentümer seines ursprünglich ihm gehörenden Gutes beraubt worden sei, ist Hans Blumenbergs Frontstellung zu sehen. In seiner Studie *Legitimität der Neuzeit* aus dem Jahr 1966 nahm Blumenberg die These Voegelins auf, kehrte sie jedoch um, indem er die Neuzeit als zweite und endgültige «Überwindung der Gnosis» und das mit dem Vorwurf einer 'christlichen Häresie' verbundene Säkularisierungsschema als eine «Kategorie des geschichtlichen Unrechts» erweisen wollte. Das Säkularisierungstheorem versteht Blumenberg als ein Theologumenon, welches den Erben der christlichen Tradition ein Schuldbewußtsein aufladen soll. Beide mit diesem Theorem verbundene Ideen, Eschatologie und Fortschritt, seien jedoch radikal verschiedene Vorstellungen; das Säkularisierungsschema impliziere jedoch die Annahme einer Transformation, Umbildung oder Verformung einer sich im Geschichtsprozeß «durchhaltenden Substanz». In seiner Kontroverse mit K. Löwith⁵, die im Anschluß an *Die Legitimität der Neuzeit* entbrannte, verdeutlichte Blumenberg die Legitimität dieser Epoche aus

5. *Besprechung des Buches Die Legitimität der Neuzeit von Hans Blumenberg*, «Philosophische Rundschau», XV (1968) pp. 452-459; Blumenberg erwiderte in den Überarbeitungen seiner Schrift die Einwände Löwiths und präziserte vor allem die Problematik einer mit dem Säkularisierungsschema verbundenen Annahme dieser sich im Geschichtsprozeß durchhaltenden Substanz. Vgl. vor allem die zweite Auflage von 1988, pp. 35-45.

ihrem Anspruch, einen radikalen Bruch mit allen Traditionen vollzogen zu haben. Keine andere Epoche sei durch ein solch entschiedenes Bewußtsein einer Trennung von der Vergangenheit gekennzeichnet wie die frühe Neuzeit⁶. Der Begriff 'Umbesetzung', den Blumenberg zur Bezeichnung dieser Erfahrung prägte, impliziert einerseits ein Minimum eines «konstanten Bezugsrahmens» ohne den das geschichtliche Neue nicht als solches erfahren werden könnte; andererseits ermöglicht er aber auch, «daß differente Aussagen als Antworten auf identische Fragen verstanden werden können»⁷. Dieser Doppelaspekt der Epochenschwelle werde die Vorstellung einer die Geschichte durchhaltenden Substanz nicht gerecht, weil diese sich auf Inhalte bezieht, die sich im Prozeß der 'Umbesetzung' als nicht bestandsfähig erweisen. Gerade der dem Säkularisierungstheorem zugrundeliegende Gedanke einer sich durchhaltenden Substanz der Geschichte habe Löwith gehindert, jene epochale Schwelle zu erkennen, die mit der Idee der «humanen Selbstbehauptung» in der modernen Welt einhergeht und ihren metaphorischen Ausdruck in der «kopernikanischen Wende» findet. Blumenberg verband deshalb seine Kritik an der illegitimen Verwendung des Säkularisierungstheorems mit dem positiven Nachweis einer «humanen Selbstbehauptung» als Kennzeichen des Geistes der Neuzeit gegenüber dem theologischen Absolutismus des Spätmittelalters. Den Nachweis dieser Epochenschwelle zur Neuzeit, an der sich erweisen soll, daß es sich im Gang der neuzeitlichen Geschichte nicht um eine Transformation von religiösen in säkularisierte Erscheinungsformen, sondern um ein funktionales System von immer wieder neu besetzbaren und umbesetzbaren Stellen handelt, will seine Studie über Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno bieten, zwei Gelehrte, die diesseits und jenseits eines an sich nicht zugänglichen Epochenbruches stehen. «Die aufschlußreichste Differenz der beiden Aspekte auf die Epochenschwelle läßt sich an der Stellung der beiden spekulativen Metaphysiker zu den Fragen, die mit der kopernikanischen Reform in Zusammenhang stehen, ablesen. Das Vorkopernikanische an Niko-

6. Der folgenden Diskussion liegt die zweite und überarbeitete Auflage *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner* aus dem Jahr 1982 zugrunde. Grundsätzlich hat Blumenberg seine Bruno-Deutung auch in folgenden Schriften bekräftigt: G. Bruno, *Das Aschermittwochsmahl* (Übers. von F. Fellmann, Einleitung von Hans Blumenberg), Frankfurt 1969, pp. 9-51; H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt 1975, bes. pp. 416-452.

7. 1982, p. 17.

laus von Cues ist für sein gedankliches System, insofern es 'noch nicht' neuzeitlich ist, genauso spezifisch wie das Nachkopernikanische an Giordano Bruno, insofern es nicht die bloße Zustimmung zu einer astronomischen Theorie ist, sondern deren Erhebung zum Leitfaden der kosmologischen und anthropologischen Metaphysik»⁸.

II.

Vor dem Hintergrund der zentralen Annahme eines theologischen Absolutismus des Spätmittelalters hatte nach Hans Blumenberg die Inkarnation des Gottessohnes für den Cusaner jene wichtige Funktion eingenommen, die absolute und unhinterfragbare «Transzendenz der Gottheit durch die kommunizierende Transzendenz des Menschen 'einzuholen'»⁹. Auf diese Weise sei auch das Universum kraft der Repräsentation durch einen individuellen Menschen in den Reflexionsprozeß der Gottheit einbezogen worden. Diese Vermittlung einer absoluten Abundanz der Gottheit und der Kontingenz der Wirklichkeit durch die Inkarnation des Gottessohnes sei das zentrale Ärgernis geworden, das Giordano Bruno noch auf dem Scheiterhaufen am 17. Februar 1600 zur Abwendung des ihm vorgehaltenen Kruzifixes veranlaßt hat. Blumenberg will jedoch zeigen, daß die nachkopernikanische Kosmologie überhaupt das Diagramm darstellt, in dem nicht nur Brunos Bestreitung der Inkarnation und der Heilsgeschichte verständlich werden, sondern alle, und selbst jene mitunter disparat erscheinenden Anklagepunkte der Inquisition – es handelt sich, wie aus den wenig erhaltenen Akten des Auslieferungsprotokolles in Venedig und des Tribunals selbst hervorgeht, vornehmlich um dogmatische Anschuldigungen wie die Leugnung einer Transsubstantiation, der Jungfräulichkeit Marias, der Göttlichkeit Christi, Verunglimpfungen des Papstes und die Identifikation des Heiligen Geistes mit der Weltseele¹⁰ – allererst ihre innere Konsistenz finden. In diesem Diagramm erscheint Bruno als der erste «Metaphysiker des Kopernikanismus».

8. Ebd., p. 32.

9. Ebd., p. 109.

10. Vgl. hierzu neuerdings auch Firpo, *Processo*.

Die endmittelalterliche Krise, mit der auch der Cusaner, wenn auch in einer defensiven Weise, gerungen habe, hatte nach Blumenberg vor allem mit dem Problem der Stabilisierung der Welt gegenüber ihrer Infragestellung durch den theologischen Absolutismus zu tun. Bei Bruno werde diese Krise als Diastase einer absoluten Abundanz der Transzendenz und der Individualität und Singularität des Weltlichen jedoch nicht durch jene Repräsentation geleistet, welche die Inkarnation des Gottessohnes für den Cusaner leisten konnte, sondern durch eine Kongruenz von Gottheit und Weltlichkeit erreicht¹¹. In dieser Kongruenz werde die Transzendenz des Göttlichen in das Weltliche umbesetzt und damit die Möglichkeit und Wirklichkeit als *potentia absoluta* und *potentia ordinata* identifiziert. Wenn daher die Schöpfung ihre Möglichkeit ausgeschöpft habe, werde es für Bruno unmöglich zu denken, es könne nach der Schöpfung noch eine weitere Möglichkeit einer Realisierung geben. «Wenn die Welt als solche schon glaubwürdig die Selbstverschwendung Gottes darstellt, kann er sich nicht nochmals zum geschichtlichen Faktum einer Inkarnation in ihr gemacht haben»¹².

Scholastische Theologen wie Bonaventura und Ockham hatten noch daran festgehalten, daß Gott in der Schöpfung nicht die Totalität des Möglichen geschaffen habe. Scholastisch folgte diese Annahme aus dem Postulat der Einzigkeit Gottes, der in der Schöpfung nicht noch einmal sein Äquivalent hervorbringen konnte. Brunos kopernikanische Kosmologie ziehe jedoch die gegenteilige Konsequenz, indem sie die Unendlichkeit von der Gottheit auf das Universum überträgt. Diese Übertragung sei jedoch – und hier wird nochmals Blumenbergs Kritik am Säkularisierungstheorem als Modell einer illegitimen Enteignung deutlich – keine Umwandlung einer historisch vorgegebenen Doktrin, sondern der entschiedene Widerspruch gegen die radikale *potentia-absoluta*-Lehre, die zu jenem unergründlichen Kontingenzbewußtsein führte, das aus dem theologischen Absolutismus resultierte und das die Notwendigkeit der Selbstbehauptung des Menschen in der frühen Neuzeit allererst verständlich macht.

Hieraus folge auch Brunos Inkarnationstrauma, welches ihn zum

11. H. Blumenberg ²1982, pp. 123f.

12. Ebd., p. 124.

«signifikanten Ketzer» der frühen Neuzeit gemacht habe. Und von hier aus werde auch die Konsistenz der mitunter diffus erscheinenden Vorwürfe der Inquisitionsprotokolle deutlich. Wie Bruno als seine spezifische philosophische Anschauung angibt, folgt die Unendlichkeit der Welt aus der Wirkung einer unendlichen Ursache. «Wo die Schöpfung die hervorbringende Macht Gottes erschöpft, kann für den trinitarischen Prozeß kein Raum mehr sein. Wenn aber, und das ist der nächste Schritt, die absolute Selbstverwirklichung der göttlichen Allmacht 'Welt' ist und nicht 'Person', dann muß der Charakter der Personalität auch schon dem sich selbst reproduzierenden Grunde abgesprochen werden»¹³. Völlig verständlich ist deshalb Brunos Ablehnung des Personbegriffs, den er als eine Neueinführung des Augustinus und als unvereinbar mit der Gottheit bezeichnet.

Im Vergleich der metaphysischen Spekulationen des Cusaners und Nolaners werden nach Blumenberg wichtige Konturen der Epochenschwelle deutlich. Der gemeinsame metaphysische Rahmen ist die *potestas-absoluta*-Lehre. Während jedoch der Cusaner in der Inkarnation des Gottessohnes jene Vermittlung zwischen dem theologischen Absolutismus und dem Kontingenzbewußtsein herstellte, verstehe Bruno sein unendliches Universum als eine «rückhaltlose Vollstreckung der 'potentia absoluta'» des Schöpfergottes¹⁴. Die Unendlichkeit seines Universums besetze jenen systematischen Stellenraum, der beim Cusaner durch die innertrinitarische Zeugung einer göttlichen Person vorgegeben war. Gerade indem der Cusaner die Inkarnation des Gottessohnes als die Vollendung der Schöpfung begriff, wurde durch diese Komplementierung die Welt ihrer Kontingenz enthoben. Indem jedoch bei Bruno Schöpfung und Zeugung ihre Differenz verloren, entfällt sowohl dieses christologische Komplement, als auch die normative Finalität für die Einzigkeit der Welt. Seine Annahme einer Pluralität der Welten beruht deshalb auf der metaphysischen Versicherung, daß Gott in der Schöpfung alles hergegeben und der Welt überlassen hat und folgerichtig keiner Vollendung durch eine Inkarnation bedarf.

13. Ebd., p. 127.

14. Ebd., p. 128.

III.

Blumenberg hatte bereits in einer früheren Studie¹⁵ die Metapher von der 'kopernikanischen Wende' als «'Zeichen' für den Wandel des menschlichen Selbstverständnisses, für eine neue Selbstlokalisierung des Menschen im Ganzen der gegebenen Natur»¹⁶ im 16. Jahrhundert zu rekontextualisieren versucht. Ausgehend von seiner – später so genannten – These des theologischen Absolutismus des Spätmittelalters, in dessen Folge das mittelalterlich-katholische Postulat einer Kongruenz von Natur – und Heilsordnung aufgegeben worden sei, habe sich eigentlich die Reformation mit ihrem «sola-fides» als Korrelat der Weltverlorenheit und mit ihrem Versuch, die Religion nicht im Schema eines Gott-Welt-Dramas zu beschreiben, sondern als Prozeß eines neuen inneren Lebens, als natürlicher Verbündeter des Kopernikus' geradezu aufdrängen müssen. «Die Strukturverwandtschaft der Heilsgewißheit des 16. und der Selbstgewißheit des 17. Jahrhunderts tritt gerade darin zutage, daß für beide das kopernikanische 'Zeichen' hätte signifikant werden können. Es war das Nein der Theologen, vor allem das Nein Melanchthons, was das 'Zeichen' ganz dem folgenden Jahrhundert überließ – und nicht nur 'überließ', sondern ihm seine Zeichenkraft erst vorformulierte»¹⁷. Aus dieser Sicht deutete Blumenberg die Äußerungen Melanchthons als die Autorität des Protestantismus im 16. Jahrhundert schlechthin. Melanchthon selbst hatte in der ersten Auflage seiner Geschichte machenden Naturphilosophie von 1549 (*Initia doctrinae physicae*) Kopernikus' Neuerungssucht und seinen Versuch, das heliozentrische Weltbild zu etablieren, nicht neue Spielereien genannt¹⁸. Wie jedoch bereits die zweite Auflage der Naturphilosophie deutlich macht, in der alle polemischen

15. *Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft*, «Studium Generale», XIII (1960), pp. 174-182.

16. Ebd., p. 174.

17. Ebd., p. 175.

18. *Corpus Reformatorum – Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, hrsg. von C. G. Bretschneider, Braunschweig 1834ff (fortan: CR; hier: CR 13, 216). Vgl. zu diesem Problem des Verhältnisses von Reformation und Wissenschaft, das sich neben der Ablehnung Melanchthons vor allem auf Luthers ablehnende Äußerungen in einer Tischrede vom 4. Juli 1539 (M. Luther, *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Tischreden*, Vol. 4, Weimar 1916, 412f Nr. 4638) bezieht, die vorzügliche Forschungsübersicht und Diskussion bei W. Thüringer, *Paul Eber (1511-1569). Melanchthons Physik und seine Stellung zu Copernicus*, in *Melanchthon in seinen Schülern*, hrsg. von H. Scheible, Wiesbaden 1997, pp. 306-315.

Äußerungen gegen Kopernikus unterlassen sind, als auch neuere Forschungen nachweisen konnten, hatte zumindest Melanchthon eine ausgesprochen hohe Meinung von Kopernikus¹⁹. Was den Wittenberger allerdings von dem Frauenburger trennte, war die Ablehnung des heliozentrischen Weltbildes, das dem Zeugnis der Heiligen Schriften zu widersprechen schien. Wenn es jedoch bei einem konsequenten Nein der Wittenberger Theologen gegen Kopernikus geblieben wäre – wie Blumenberg annimmt –, wäre völlig unverständlich, daß Bruno in den Jahren zwischen 1586 und 1590 – mit einer sechsmonatigen Unterbrechung in Prag – in Wittenberg und in Helmstedt voller Zuversicht Fuß fassen zu können glaubte.

Neben diesem Dissens im heliozentrischen Weltbild erweist sich jedoch der philosophisch-anthropologische Gegensatz zwischen Kopernikus und Melanchthon als eine Konstruktion. Während Kopernikus den «Kosmos als Manifestation einer Vernunft» sehe, an welcher der Mensch partizipiert, so daß er nicht nur «vernimmt» sondern von innen her konstruierend nachdenkt, sehe Melanchthon den «Himmel voller Zeichen... und folgerichtig in der Glaubensunterwerfung, nicht in der rationalen Bewältigung, ihr subjektives Korrelat»²⁰. Wie neuere Forschungen jedoch gezeigt haben²¹, sind beide Positionen gar nicht so weit voneinander entfernt. Das Naturbild Melanchthons ist das einer *machina mundi*, bzw. *universa machina*, die Gott nach geometrisch-mathematischen Prinzipien für den Menschen – hier kehrt in der Tat die stoische, nun aber theologisch gewendete Anthropozentrik wieder – geschaffen hat und die der Mensch *more geometrico* auch erkennen kann²². Dieses Bild einer Weltmaschine, das nach mathematisch-geometrischen Prinzipien konstruiert ist, verbindet Melanchthon mit Kopernikus. Gleichzeitig steht dieses Weltbild im krassen Gegensatz zu Brunos Vorstellung einer das Universum belebenden Weltseele.

19. Vgl. hierzu die Belege bei W. Thüringer 1997, pp. 316-318, der sich auf neuere, bisher unbeachtete Belege stützt.

20. H. Blumenberg 1960, pp. 180f.

21. Zur Etablierung des Weltbildes in der frühen Neuzeit vgl. die vorzügliche Studie von D. Groh, R. Groh, *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Frankfurt 1991.

22. Ausführlich hierzu G. Frank, *Gott und Natur. Zur Transformation der Naturphilosophie in Melanchthons humanistischer Philosophie*, in *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit. Schriften zur Melanchthonpreisverleihung 1994*, hrsg. von G. Frank, S. Rhein, Sigmaringen 1998, pp. 1-16.

Auch eine Gotteserkenntnis ist für den Wittenberger keinesfalls nur eine Glaubenserkenntnis, sondern dem menschlichen Geist in weit größerem Umfang möglich, als dies die gesamte mittelalterliche Tradition gelehrt hat, weil der menschliche Geist am göttlichen partizipiert²³. Blumenberg deutet Melanchthons Theologie von der auf den Nominalismus zurückgehenden Flucht in die Heilsgewißheit Luthers und sieht folgerichtig auch einen vermeintlichen «Voluntarismus Melanchthons». Gleichzeitig übersieht er, daß sich unter dem Mantel der Theologie Melanchthons neben der Heilordnung wieder eine Naturordnung mit einem hohen Grad an Intelligibilität etablierte.

Neben dieser zu differenzierenden Haltung Melanchthons gegenüber Kopernikus sperrt sich vor allem die metaphysische Verlaufsstruktur, die Blumenberg im Blick auf die Epochen-schwelle skizziert, einer angemessenen Deutung des Wittenberger Gelehrten, der von ihm selbst als der herausragende Kronzeuge einer konservativen, vorkopernikanischen Haltung der Reformatoren ins Feld geführt wird. Ist das Vorkopernikanische des Cusaners und der Reformatoren der aus dem Nominalismus resultierende theologische Absolutismus, in dessen Folge eine Stabilisierung der Welt rational nicht mehr geleistet werden konnte und folgerichtig der Begründungsnotstand zu einer rein subjektiven Flucht in die Glaubensgewißheit führen mußte, so kennzeichne das Nachkopernikanische des Nolaners, in einer «humanen Selbstbehauptung» als entschiedener Widerspruch zur Weltverlorenheit des Spätmittelalters zu einer neuen geschichtlichen Selbstlokalisierung gefunden zu haben, die Blumenberg geradezu eine Art «metaphysischer Urbefehl» nennt²⁴. Denn «auf der Negation der Möglichkeit, er könne an der Natur als Schöpfung ablesen, ob überhaupt eine und welche Rolle ihm in der Realität 'zugesdacht' sei, sollte das Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Menschen beruhen. Indem sich die Reformation – wie die Gegenreformation – gegen Kopernikus stellte, versagte sie sich ihren Anteil an dieser Selbstbestimmung...»²⁵.

Die metaphysischen Voraussetzungen, die Blumenberg für die

23. Ausführlich zur Gotteserkenntnis und zu Melanchthons Kanon der Gottesbe-
weise G. Frank, *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)* («Erfur-
ter Theologische Studien», 67), Leipzig 1995, pp. 183-333.

24. H. Blumenberg ²1982, p. 133.

25. H. Blumenberg 1975, p. 420.

Reformatoren reklamiert, lassen sich allenfalls für Martin Luther festmachen, nicht jedoch für Melanchthon. Dies gilt zunächst für den Nominalismus. Melanchthons sogenannter 'Nominalismus' ist im Grunde genommen eine Legende des 19. Jahrhunderts²⁶, die sich freilich beharrlich bis in die Gegenwart hält. Diese Legende beruft sich historisch vor allem auf zwei Sachverhalte: einerseits auf den Hinweis aus der ersten Melanchthonbiografie, die sein Freund Joachim Camerarius im Jahr 1566 publizierte²⁷. In dieser Biografie weist Camerarius darauf hin, daß es während Melanchthons Studienzeit in Tübingen (1512-1518) zwei Schulmeinungen gegeben habe, die *reales* und die *nominales*. Melanchthon selbst sei ein Vertreter der zweiten Bewegung gewesen. Wie neuere Forschungen jedoch erwiesen haben, gab es in diesen bezeichneten Jahren weder eine harte Realität zwischen den *reales* und *nominales*²⁸, noch läßt sich das Urteil aufrechterhalten, daß Gabriel Biel, den Melanchthon ausdrücklich unter allen Tübinger Gelehrten als «klarsten Philosophen» hervorhob²⁹, im Anschluß an Ockham einen Nominalismus gelehrt habe³⁰. Der zweite Hinweis auf Melanchthons sogenannten 'Nominalismus' führt unmittelbar hinein in den Universalienstreit, auf den der Wittenberger wiederholt einging³¹. Wie eine Analyse dieser Nominalismuspassagen jedoch zeigt³², hat Melanchthons Position nichts mit einem spätmittelalterlichen theologi-

26. So bereits: K. Hartfelder, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889, p. 42; H. Maier, *An der Grenze der Philosophie. Melanchthon – Lavater – David Friedrich Strauss*, Tübingen 1909, pp. 29f; W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, 1892/93, in ders., *Aufsätze zur Philosophie*, hrsg. von M. Marquardt, Berlin 1986, p. 241.

27. *De vita Philippi Melanchthonis narratio*, 1566, hrsg. von G.Th. Strobel, Halle 1777. Der bezeichnende Passus über Melanchthons sogenannten 'Nominalismus' findet sich auch bei H.A. Obermann, *Werden und Wertung der Reformation (Spätscholastik und Reformation II)*, Tübingen ²1979, p. 424. Vgl. zum Folgenden ausführlich G. Frank 1995, pp. 30-37.

28. J. Haller, *Die Anfänge der Universität Tübingen 1477-1535*, 2 Bde., Stuttgart 1927; H.A. Obermann ²1979, pp. 45-53.

29. CR 4, 407.

30. W. Ernst, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel* («Erfurter Theologische Studien», 28), Leipzig 1972, pp. 144-196; 411f.

31. Melanchthon diskutierte die Universalienfrage, die er klar in Sinne des Nominalismus zu deuten scheint, in: CR 20, 714f; CR 13, 142f; 145f; 165f; 519f; 529; 750f.

32. Ausführlich G. Frank 1995, pp. 77-81.

schen Absolutismus gemein³³; dieser 'Nominalismus' stellt gerade keine metaphysische Theorie mehr dar, sondern ein aus der Tradition des Sprachhumanismus resultierendes sprachphilosophisches Problem. Gerade im Blick auf Blumenbergs Kronzeugen Melanchthon stellt sich die grundsätzliche Frage, ob der Nominalismus als überall selbstverständlich vorausgesetzte Theorie, die dem Epochenbruch vorausliegt, tatsächlich jenes geschichtliche Stimulans bildete, welches dann zu jenen neuen Antwortversuchen im Diagramm der gestellten Fragen des Spätmittelalters führte³⁴.

Darüber hinaus erheben sich Zweifel am metaphysischen Verlaufsschema der Epochenschwelle, wenn man bedenkt, daß sich aus Melanchthons Theologie nun keinesfalls eine Flucht in die subjektive Glaubensgewißheit entnehmen läßt, wie dies Blumenberg als Reaktion auf den spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus für Luther annimmt. Denn was Melanchthon anbelangt – und hier ist die Textbasis, auf die sich Blumenberg bezieht, einfach zu schmal³⁵ –, finden wir nicht das geringste Anzeichen für jene den Vorkopernikanismus charakterisierende Erfahrung der Weltverlorenheit. Im Gegenteil: es ist gerade seine theologische Anthropozentrik in einer nach mathematisch-geometrischen Prinzipien konstruierten Welt, die nicht nur der Welt ein hohes Maß an Intelligibilität verleiht³⁶. Diesem Weltbild gegenüber steht eine Anthropologie³⁷, die zwei wesentliche theologisch-philosophische Prämissen impliziert, die Melanchthons Vorstellung einer Selbstlokalisierung des Menschen in dieser Welt verdeutlicht. Anders als Luther hielt Melanchthon an einer strukturellen Gottebenbildlichkeit des Men-

33. Melanchthon lehnt ausdrücklich die auf einen theologischen Voluntarismus zurückgehende Annahme einer Pluralität der Welten ab (CR 13, 220f).

34. H. Blumenberg ²1982, p. 163: «Der spätmittelalterliche Nominalismus hatte, ohne es zu erkennen, diese Problematik wieder aufgeworfen, indem er die Inkarnation unter die Prämisse der absoluten göttlichen Freiheit stellt und dem Menschen keinen Anspruch darauf ließ, das wesenhaft bevorzugte Geschöpf in der Natur zu sein, welches allein zum Medium der Selbstmitteilung des verborgenen Gottes werden konnte».

35. Blumenberg bezog sich in seiner frühen Studie aus dem Jahr 1960 vornehmlich auf die ersten Kapitel der Naturphilosophie Melanchthons (CR 13, 179-202), die *Loci theologici* von 1535 (CR 21, 230-560) und den Kommentar zum Buch Genesis (CR 13, 762-767).

36. Ausführlich dazu G. Frank 1997.

37. Vgl. hierzu G. Frank, *Philipp Melanchthons «Liber de anima» und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie*, in *Humanismus und Wittenberger Reformation* (FS H. Junghans), Leipzig 1996, pp. 313-326.

schen fest, die weitreichende Folgen für die Erkenntnis von Gottes Existenz und Wesen besaß³⁸. Andererseits rezipierte er in seiner Anthropologie eine neuplatonische Metaphysik, die im Kern – ähnlich wie Kopernikus – in der platonisch-exemplaristischen These einer Wesensverwandtschaft zwischen göttlichem und menschlichem Geist besteht³⁹. Freilich stellt diese neuplatonische Metaphysik Melanchthons eine subjektive Wendung jenes «Gott-Welt-Dramas» dar, das Blumenberg mit Adolf von Harnack im Spätmittelalter als verlorengegangen annahm⁴⁰. Dieser neuplatonischen Metaphysik liegt zwar nicht die Möglichkeit zugrunde, «an der Natur als Schöpfung abzulesen, ob überhaupt eine und welche Rolle ihm in der Realität ‘zugesacht’ sei“» wohl aber eine Lokalisierung in der Realität aus der Perspektive des menschlichen Geistes. Gerade dadurch steht Melanchthon jedoch an der Schwelle der neuzeitlichen Philosophie, die «mit zunehmender Entschiedenheit Gott als Voraussetzung menschlicher Subjektivität und insofern vom Menschen her..., nicht mehr von der Welt her» gedacht hat⁴¹.

Blumenberg hat Bruno als «Metaphysiker des Kopernikanismus» gedeutet und mit dem Vor – und Nachkopernikanismus die metaphysischen Aspekte der Epochenschwelle skizziert. Freilich ist Bruno nicht wegen dieses Kopernikanismus – dafür gibt es, wie Blumenberg immer wieder betont, keine Anzeichen – auf dem Scheiterhaufen der Inquisition hingerichtet worden⁴². Aber Blumenberg will zeigen, daß Kopernikus Brunos Vorgeschichte ist und daß dieser Kopernikanismus jene Konsistenz erschließt, aus der seine kosmologischen und metaphysischen Anschauungen, wie sie sich auch in den Protokollen der Inquisition finden, allererst verständlich werden. Exemplarischer Beleg ist nach Blumenberg vor allem das *Aschermittwochsmahl*. Hier habe Bruno die kopernikanische ‘Unermeßlichkeit’ in die ‘Unendlichkeit’ sogar noch übersteigert. Im Grunde sei er weniger an der «kopernikanischen Konstruktion des Sonnensystems» interessiert gewesen als an der Unendlichkeit und ihrer Wahrheit. Es ist die «Metaphysik der absoluten

38. Ders. 1995, pp. 102-112.

39. Ebd., pp. 86-95.

40. H. Blumenberg 1960, p. 175.

41. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, p. 11. Zur Auseinandersetzung mit Blumenbergs Annahme der «humanen Selbstbehauptung» vgl. ebd. pp. 161-163.

42. 1969, pp. 45-47; 1975, pp. 436f; ²1982, pp. 110f.

Welt»⁴³. In dieser Metaphysik der absoluten Welt erhellten sich der Kopernikanismus und Brunos Postulat der Restitution der «alten, wahren Philosophie» («l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia») gegenseitig⁴⁴. Die mit diesem Postulat verbundene Vorstellung vom Aufgang des Lichtes eröffne eine Periodik der Geschichte, die jedoch noch nicht die Position der Aufklärung erreicht, da sie – als in der Vergangenheit gefangene Vernunft – durchaus die Möglichkeit impliziert, wieder ins Dunkel zurückfallen zu können. Insofern hat diese ambivalente Verlaufsstruktur der Geschichte noch nicht das Pathos der Neuzeit erreicht. Dennoch verbinde sich mit dem Zeitfaktor des Geschichtsverlaufs die Vorstellung eines 'Fortschritts'. Wenn auch, wie der Prudenzius im *Aschermittwochsmahl* sagt, die Weisheit im Altertum liegt, so entgegnet ihm doch Teofilo, in der Zahl der Jahre liege die Klugheit. Fortschritt werde hier also nicht so sehr *in* der Zeit gesehen, als *durch* die Zeit selbst. Wichtig sei in dieser Selbstlokalisierung in der Geschichte «die Ermutigung des Bewußtseins, überhaupt neu zu beginnen»⁴⁵.

In dieser Emphase des Neuen fungiert jedoch Brunos Restitution der «wahren, alten Philosophie» nach Blumenberg faktisch nur als Metapher für die nachkopernikanische Metaphysik der absoluten Welt. Der sachliche Gehalt, der Brunos Erneuerung der alten Philosophie zugrundeliegt, bleibt dabei merkwürdigerweise völlig außer Blick. Dabei gibt Teofilo im ersten Dialog des *Aschermittwochsmahls* selbst den Hinweis auf die Philosophie «der Chaldäer, Ägypter, Magier, Orphiker, Pythagoräer und anderer Denker der Urzeit, die unserer Anschauung näher steht, und gegen die sich jene bloßen Logiker und Mathematiker erst aufgelehnt haben, die nicht sowohl Feinde des Altertums als vielmehr Irrlichter der Wahrheit waren»⁴⁶. Sachlich steht hinter diesem Postulat – und etwas anderes läßt sich kaum denken – die Erneuerung der alten magischen, ägyptischen Philosophie, die Bruno hier mit dem Weltbild des Kopernikanismus verbindet. Geschichtsphilosophisch liegt ein zyklischer Verlauf zugrunde, nach dem die wahre Philosophie des

43. 1969, p. 13.

44. 1982, p. 112.

45. Ebd., p. 118.

46. G. Bruno, *Das Aschermittwochsmahl* (ins Deutsche übertragen von L. Kuhlenbeck), Leipzig 1904, pp. 58f.

Altertums dem Irrtum anheim gefallen ist und nun mit Bruno in der Nachfolge des Kopernikus ihren wahren Aufgang finden soll.

Blumenberg hat seine Bruno-Deutung auch gegen die neueren historischen und sozialgeschichtlichen Studien der angelsächsischen Literatur durchgehalten⁴⁷. Auch wenn die Yates-These, nach der Bruno eigentlich als *magus aegypticus* in Rom verbrannt worden sei, überzogen ist – denn darauf finden sich nicht die geringsten Hinweise in den wenigen erhaltenen Vernehmungsprotokollen der Inquisition –, so haben diese Studien doch zeigen können, daß Bruno tatsächlich eine Erneuerung der alten magisch-ägyptischen Philosophie im Auge hatte, deren Restitution er in der Folge des Kopernikanismus erhoffte. Bruno war gleichzeitig davon überzeugt, mit dieser Restitution beginne das eigentlich Neue und die Wahrheit der Philosophie gelange endlich nach Jahrhunderten der Dunkelheit ans Licht.

Eine geschichtliche Selbstlokalisierung proklamierte übrigens nicht allein Giordano Bruno. Sie hatte bereits erste Ansätze bei Renaissancehumanisten⁴⁸ und einigen Reformatoren gefunden. So stand auch im Kern der Geschichtsidee Melanchthons die Vorstellung eines subjektiv geleisteten Geschichtsverständnisses als Ermöglichung eines Freiheitsraumes in der Geschichte, das zugleich geschichtskritisch wie auch geschichtsbildend ist⁴⁹. Diese Geschichtsidee, die bereits im Renaissancehumanismus vorformuliert worden war, hat jedoch bei Melanchthon und späteren Gelehrten vornehmlich einen theologischen Skopus. Wie vor allem Melan-

47. Hier sind vor allem die Studien im Anschluß an F. Yates zu erwähnen: F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964; R.S. Westman, J.E. McGuire, *Hermetism and the Scientific Revolution*, Los Angeles 1977; M. Jammer, *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, New York 1960, bes. pp. 15-50; M. Fierz, *Über den Ursprung und die Bedeutung der Lehre Isaac Newtons vom absoluten Raum*, «Gesnerus»XII (1954) pp. 62-120; A.G. Debus, *The English Paracelsians*, London 1965.

48. Vgl. hierzu E. Kessler, *Die Ausbildung der Theorie der Geschichtsschreibung im Humanismus und in der Renaissance unter dem Einfluß der wiederentdeckten Antike* (DFG. Kommission für Humanismusforschung. Mitteilung X), Weinheim 1983, pp. 29-49.

49. Zu diesem Geschichtsbild hat sich Melanchthon in verschiedenen Schriften geäußert: *Chronicon carionis* 1536 (CR 3, 216-219), *Epistola nuncupatoria in libr. «Turcicarum rerum comment. Pauli Iovii, Episcopi Nucerini, cum praefatione Phil. Melanth.»* 1537 (CR 3, 440-446); *Ein auserlesene Chronick von anfang der welt bis auf das Jahr Christi* 1539 (CR 3, 877-884); *Epistola nuncupatoria praefixa: Xenophontis historiis, quae prodiisse affirmat Strobilius* 1540 (CR 3, 1113-1117); zu Melanchthons Geschichtsidee vgl. auch G. Frank 1995, pp. 82-86.

chthons Epoche machende Universalgeschichtsschreibung des *Chronicon Carionis* aus dem Jahr 1536 verdeutlicht, wird hier ein zyklischer Geschichtsverlauf beschrieben, der die Scholastik als Zeit des Verfalls der wahren Kirche skizziert, die mit der Reformation erneuert werde⁵⁰. Unverkennbar impliziert eine solche Verlaufsstruktur der Geschichte – um es so zu formulieren – eine theologische Fortschrittsidee. Dieser Geschichtsverlauf kennzeichnet auch die Neubearbeitung des *Chronicon Carionis* durch Kaspar Peucer⁵¹, das wie die Universalgeschichte Melanchthons für die folgenden Jahrzehnte Modellcharakter gewinnen sollte. Gerade im Blick auf diese seit dem späten Renaissancehumanismus virulenten geschichtshistorischen Diskurse verliert Brunos zyklische Verlaufsstruktur der Geschichte ihre Exzeptionalität. Nur hat er sie folgeschwer umformuliert: ihr zugrunde liegt nicht die Vorstellung der Erneuerung der wahren Kirche durch die Reformation – und dies mag eines der Motive sein, weshalb er den Kirchen der Reformation mit Enttäuschung den Rücken kehrte –, sondern die Restitution der magisch-ägyptischen Philosophie vor dem Hintergrund einer kopernikanischen Metaphysik. Aber das theologisch motivierte geschichtshistorische Bewußtsein, für das Melanchthon und andere Gelehrte in der frühen Neuzeit stehen, erweckt manche Zweifel, ob mit Blumenbergs Annahme eines theologischen Absolutismus des Spätmittelalters, der in einer «humanen Selbstbehauptung» der frühen Neuzeit in der Gestalt Brunos umbesetzt worden sei, die entscheidenden Aspekte diesseits und jenseits der Epochenschwelle gefunden sind. Die Geschichte ist vermutlich viel differenzierter verlaufen, als sie Blumenbergs metaphysische Verlaufsstruktur der Epochenschwelle andeutete. Nicht allein eine humane Selbstbehauptung versus spätmittelalterlichen theologischen Absolutismus, sondern gerade auch andere theologische Motive – und das war schon der Grundtenor der Erwiderung W. Pannenberg⁵² an H.

50. Ausführlich hierzu B. Bauer, *Die göttliche Ordnung in der Natur und Gesellschaft. Die Geschichtsauffassung im Chronicon Carionis*, in *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts* («Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft», 1), Rostock 1997, pp. 217-229.

51. Hierzu: U. Neddermeyer, *Kaspar Peucer (1525-1602). Melanchthons Universalgeschichtsschreibung*, in *Melanchthon in seinen Schülern*, hrsg. von H. Scheible, Wiesbaden 1997, pp. 69-101; G. Santinello, u.a. (Hg.), *Models of the History of Philosophy. I. From its Origins in the Renaissance to the «Historia philosophica»*, Dordrecht – Boston – London 1993, bes. pp. 55-59.

52. *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*,

Blumenberg – haben nachhaltiger für die frühe Neuzeit gewirkt, als dies das Schema der ‘humanen Selbstbehauptung’ nahezu legen scheint.

Göttingen 1972, pp. 114-128; ders., *Christianity as the Legitimacy of the Modern Age. Thoughts on a Book by Hans Blumenberg*, in *The Idea of God and Human Freedom*, Philadelphia 1973, pp. 178-191.

IRMGARD HEIDLER

ZUM KONTEXT DER GESAMMELTEN WERKE
GIORDANO BRUNOS IM EUGEN
DIEDERICH'S VERLAG (1904-1909)

SUMMARY

The German edition of Giordano Bruno (the Italian and some minor Latin works) was a typical product of the cultural movement at the turn of the century. The publisher Eugen Diederichs, strongly influenced by the Italian renaissance, was one of its key figures and Bruno became one of its symbols. His 'monism' was interpreted in accordance with the theory of evolution and the future of the 20th century. As an original scientific thinker, philosopher and artist, he seemed to offer answers to intellectuals engaged in a quest for balance between rationalism and intuition. The Diederichs edition was not meant to appeal exclusively to philosophers but to a wider educated public. The translations appeared to great critical acclaim though they remained esoteric, as did other philosophy editions of this publisher. It seems only too evident that an accessible and translated publication of his collected works is the pre-condition for a proper evaluation of the creative production and philosophy of Bruno.



DIE REZEPTION BRUNOS UM DIE JAHRHUNDERTWENDE

Die Bruno-Rezeption war abhängig von den Editionen seiner Werke. Sieht man von Einzelausgaben ab, verhinderte die Indizierung 1603 Neuausgaben bis ins 19. Jahrhundert¹. Übersetzungen in nicht-katholischen Ländern blieben sporadisch, solange der Impetus originalsprachiger Ausgaben fehlte. Die präzise Rezeptionsgeschichte Brunos bleibt ein dringendes Anliegen der Forschung,

1. Vgl. J. Lewis McIntyre, *Giordano Bruno*, Macmillan and Co, London 1903, S. 323-24: «A natural consequence of this public ban would be that Bruno was no longer quoted or referred to as an authority... Even so, however, one may trace how his ideas filtered through many minds and helped to determine the course of modern philosophy, of which Bruno has as high claims as either Bacon or Descartes to be named the founder».

die die jeweilige Textbasis seines Einflusses beachtet und die vielfältigen, historisch bedingten Wirkungsstränge untersucht².

Naturgemäß war der Bruno des 17. Jahrhunderts ein anderer als der der Aufklärung. Auswirkungen auf die deutsche Klassik und den Idealismus hatte der *Auszug aus IORDAN BRUNO von Nola, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* in Friedrich Heinrich Jacobis *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*³. 1824 gaben Thaddä Anselm Rixner und Thaddä Siber als fünftes Heft *Jordanus Brunus, mit dessen Portrait* in der Reihe *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. und am Anfang des XVII. Jh. als Beyträge zur Geschichte der Physiologie in engerer und weiterer Bedeutung* heraus mit Auszügen aus *De l'infinito universo et Mondi* und Sonetten aus *Lo Spaccio della bestia trionfante*.

Im 19. Jahrhundert wurden die Werke Brunos vorwiegend nicht in Italien, sondern in Deutschland verlegt: Die Ausgabe Adolf Wagners der *Opere di Giordano Bruno Nolano* von 1829, *Le opere italiane* von Paul de Lagarde 1888/89, Band II der *Scripta, quae latine confecit, omnia* August Friedrich Gförsers von 1836 (darunter *De umbris idearum*). Die *Opera latine conscripta* schließlich, von Francesco Fiorentino, fortgesetzt durch Felice Tocco und andere, erschienen 1879-1891 in Neapel und Florenz. Kuhlenbecks sechs Bände *Gesammelte Werke* [GW], Jena 1904-1909, übernahmen drei bereits vorliegende Einzelausgaben. Giovanni Gentile edierte 1907/08 die *Opere italiane*, neuaufgelegt 1925.

Nach dem Zweiten Weltkrieg folgte eine Reihe neuer Ausgaben – wobei die kritische dritte Ausgabe der *Dialoghi italiani* (1958), bearbeitet von Giovanni Aquilecchia, maßgeblich wurde –, die schließlich in die Pariser Ausgabe (Les Belles Lettres, Übersetzer Y. Hersant) der *Oeuvres complètes de Giordano Bruno* ab 1993 mündeten⁴.

Bruno verkörperte die italienische Freiheitsbewegung des 19.

2. Einen Ansatz «für die Zeit um Goethe» machte W. Saenger, *Goethe und Giordano Bruno. Ein Beitrag zur Geschichte der Goethischen Weltanschauung*, Berlin 1930 («Germanische Studien», 91), S. 252-68. – Vgl. F. B. Stern, *Giordano Bruno, Vision einer Weltsicht*, Hain, Meisenheim am Glan 1977, S. 1: Detaillierte Materialsammlung, um «Brunos Einfluß bis in unsere heutige Zeit» zu verfolgen.

3. Neue verm. Ausg., Löwe, Breslau 1789, S. 261-306. Nachdr. in F. H. Jacobi, *Werke*. Hrsg. von F. Roth u. F. Köppen, Bd. 4, Fleischer, Leipzig 1819, 2. Abt., S. 5-46 (Reprint: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976).

4. G. Bruno, *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben*. Eine Auswahl und Interpretation von E. Grassi, A. Francke, Bern [1947, Neuausg. 1957 als «Rowohlt

Jahrhunderts; die Denkmalsenthüllung auf dem Campo di Fiore in Rom am 9. Juni 1889, betrieben durch das liberale Italien, geriet zum grenzübergreifenden Manifest. Hedwig Bender sprach von einer «wahrhaft internationale[n] Verbrüderungsfeier frei gesinnter Geister» und erkannte in Bruno den «hervorragendsten Denker Italiens und der Renaissance»⁵. In Deutschland wurde er als Naturphilosoph, Naturwissenschaftler und Märtyrer der Geistesfreiheit neuentdeckt⁶ und in populärwissenschaftlichen Kreisen nach diesem Datum und besonders zum 300. Todestag am 17.2.1900 gefeiert.

An wissenschaftlicher Sekundärliteratur lag Moritz Carrieres *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit* von 1847 vor, in zweiter Auflage 1886, in dem die Lehren Brunos, Campanellas und Jakob Böhmes dargestellt wurden⁷. Der historisch-biographischen

Klassiker», 16], hatte Romano Guardini zum Übersetzer (Hinweis von P. R. Blum); 1969 übersetzte Ferdinand Fellmann *Das Aschermittwochsmahl*, Einl. von H. Blumenberg («sammlung in sel», 1981, «insel taschenbuch», 548); im Hamburger Felix Meiner Verlag erschien *Von den heroischen Leidenschaften*, übers. u. hrsg. von Chr. Bacmeister, Einl. von F. Fellmann, 1989 («Philosophische Bibliothek», 398); *Über das Unendliche, das Universum und die Welten* wurde von Christiane Schultz bei Reclam neu übersetzt, die Reclam-Ausgabe von *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine* revidiert und neu übersetzt (von E. G. Schmidt, Leipzig 1984; von Ph. Rippel, Stuttgart 1986). – In der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft ist ein Reprint von GW III erhältlich. Aus dem Lateinischen ist bisher übersetzt: *Über die Monas, die Zahl und die Figur. Als Elemente einer sehr geheimen Physik, Mathematik und Metaphysik*, hrsg. von E. von Samsonow, zugleich Übersetzerin mit M. Mulsow, I. Lorch, M. Reuss, Meiner 1991 («Philosophische Bibliothek», 436). – Zur Neuausgabe der Übersetzung Adolf Lassons vgl. Anm. 8.

5. «Weserzeitung» Nr. 15355, 22. 9. 1889.

6. Vgl. Rudolf Landseck [Pseud. für Ludwig Kuhlenbeck]: *Bruno, der Märtyrer der neuen Weltanschauung. Sein Leben, seine Lehren und sein Tod auf dem Scheiterhaufen. Mit Illustrationen und einer Vorrede, sowie einer Übersetzung der Trostrede Bruno's beim Begräbnis des Herzogs Julius von Braunschweig* von demselben, Rauert und Rocco, Leipzig 1890.

7. R. Eisler, *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin 1912 (Nachdr.: Topos Verlag AG, Vaduz), S. 88-89: Moritz Carriere (1817-1895), seit 1853 Professor in München, von Hegel, dann Fichte beeinflusst. «Er lehrt einen Panentheismus, nach welchem Gott in der Welt sich entfaltet und die Welt in Gott ist». – *Giordano Bruno*, Ausgew. und vorgestellt von E. von Samsonow, Diederichs, München 1995 («Philosophie jetzt!», S. 45: «Moriz Carrière... stellt eine Reihe von Vergleichen zwischen Bruno und der 'modernen' Philosophie her... Die auffällige Hervorhebung der Reflexion über den Materie – und Naturbegriff bei Bruno läßt auf ein intensives Interesse an dieser Problemstellung durch die damalige 'Moderne' schließen».

Aufarbeitung Brunos leistete Christian Bartholmèss (*Jordano Bruno*, zwei Bände Paris 1846/47) Vorschub. Die erste wissenschaftlich einwandfreie Übersetzung Brunos ins Deutsche war Adolf Lassons *Von der Ursache, dem Princip und dem Einen* in der Reihe der *Philosophischen Bibliothek*⁸. Aus der Richtung der neukantianischen Schule zeichnete sich Alois Riehl, Vertreter der südwestdeutschen Schule, als Bruno-Forscher aus, für den Bruno ein «dichterischer Geist», «Opfer seiner wissenschaftlichen Überzeugungen» und «Märtyrer der neuen Weltanschauung» war⁹.

Die folgenden Bruno-Übersetzungen und auch ein Großteil der Bruno-Literatur blieben jedoch philosophischen Dilettanten überlassen, die sich durch Brunos Außenseiterposition und Gelehrtenkritik legitimiert sahen¹⁰. Kurd Lasswitz (heute ein Klassiker der Science Fiction, als Verfasser naturwissenschaftlicher Märchen 1902 auch Diederichs-Autor) ging auf Bruno gemäß seiner monistisch-naturwissenschaftlichen Philosophie ein (in *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 1889/90)¹¹. Hermann Brunnhofer (*Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis*, Leipzig, Fues 1882) erkannte bei Bruno die Möglichkeit, «in der Naturphilosophie den durch Kant's Dualismus preisgegebenen Logos wieder zur Anerkennung zu bringen»¹².

Ludwig Kuhlenbeck, Dr. jur., Professor für Soziologie, Rechtsanwalt in Lausanne, Verfasser juristischer Schriften, Dichter mit psy-

8. Aus dem Italienischen übers. u. mit erläuternden Anm. versehen von A. Lasson, L. Heimann, Berlin 1872 («Philosophische Bibliothek», Sammlung der Hauptwerke der Philosophie, Hrsg. J. H. v. Kirchmann, Bd. 53, H. 151/2); 2. Ausgabe, G. Weiss', Heidelberg 1889; 3. verbesserte Aufl. Dürr, Leipzig 1902 («Philosophische Bibliothek», 21); 4. Aufl. 1923; 5. Aufl. 1977; 6., verb. Aufl. Meiner, Hamburg 1983 (mit einer Einl. von W. Beierwaltes hrsg. von P. R. Blum («Philosophische Bibliothek», 21)).

9. *Giordano Bruno. Zur Erinnerung an den 17. Februar 1600*, 2., neu bearb. Aufl., W. Engelmann, Leipzig 1900, S. 54-56. – Vgl. auch: *Giordano Bruno, ein populär-wissenschaftlicher Vortrag*, Leipzig, W. Engelmann 1889; *Zum 17. Februar*, «Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie», I (1900).

10. Vgl. Stern, *ibid.*, S. 177-79.

11. Leopold Voss, Hamburg und Leipzig 1890, I, S. 359-99.

12. *Giordano Bruno* (Hrsg. v. Samsonow), *ibid.*, S. 45: Er ziehe «die philosophiehistorisch korrekte Linie zwischen Bruno und Spinoza..., wie er auch die Verwandtschaft zwischen Bruno und Leibniz analysiert». – Stern, *ibid.*, S. 180, bedauert seine «antisemitischen Ausfälle, die aus der Zeit heraus geboren sind und das Charakterbild Brunos verzerren».

chologischen und philosophischen Interessen¹³ und einer Neigung zu Mystik, Okkultismus und Rassentheorien¹⁴, machte sich einen Namen als engagierter Übersetzer Giordano Brunos¹⁵. Er stützte sich weitgehend auf Carriere und Brunnhofer¹⁶. Seine frühen und zentralen Bruno-Aufsätze erschienen in Wilhelm Hübbe-Schleiden's *Sphinx*¹⁷, dem zentralen Medium für die esoterische Bewegung in Deutschland, das sich gegen das materialistische Zeitalter, zunächst als Spiritismus und Theosophie, erhob¹⁸. Kuhlenbeck galt als Schüler von Hermann Lotze, einem der Philosophen des 19. Jahrhunderts, die die Naturwissenschaften in ihr metaphysisches Weltbild einbezogen (*Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 1854-1864). Vielleicht noch einflußreicher war Gustav Theodor Fechner mit seinem «Gedanken der Allbeseeung und des psychophysischen Parallelismus», der Weltseele und

13. *Eros und Psyche*, Gedichte, 1887; *Der Schuldbegriff als Einheit von Wille und Vorstellung*, 1892.

14. Hintergrund war das biologisch-evolutionistische Denken der Zeit. In der Etablierung des rassenpolitischen Denkens spielten Gobineau und Houston Stewart Chamberlains *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (1899) eine kaum zu überschätzende Rolle, eine Ideologie, der Kuhlenbeck zunehmend verfiel (und die die schöne Ausgabe der *Eroici furori* bei Diederichs 1907, GW V, verdirbt).

15. *Die Reformation des Himmels. Lo Spaccio della bestia trionfante*, Verdeutsch und erläutert von L. Kuhlenbeck. Nebst einer Abb. des Bruno-Denkmal in Rom, einem Facsimile seiner Handschrift, sowie zwei Sternbilderkarten, Rauert & Rocco, Leipzig 1889. (Vorrede des Übersetzers; Nachwort S. 341-75: *Giordano Bruno, sein Leben und seine Weltanschauung*); – Neue Sonderausg. (Titel-Ausgabe) Leipzig, H. W. Th. Dieter, 1890 bzw. 1899. – *Vom Unendlichen, dem All und den Welten*, Berlin-Frankfurt a. M.: Jaeger's Verlag; Berlin, H. Lüstenöder; neue [Titel-]Ausgabe: A. Warnecke, Leipzig 1893, Neuausgabe 1895; *Eroici furori. Zwiegespräche vom Helden und Schwärmer*, W. Friedrich, Leipzig 1898 (1900).

16. Mit einem Vorwort Carrieres gab Kuhlenbeck Bruno-Anthologien heraus, *Lichtstrahlen aus Giordano Bruno's Werken*, bei Rauert & Rocco, Leipzig 1891, u. *Lorbeer und Rose. Sonette und andere Verse Giordano Bruno's und Tansillo's, nebst einer Auswahl eigener Dichtungen von Ludwig Kuhlenbeck*, bei Hugo Andres & Co., Frankfurt a. O. 1894.

17. *Giordano Bruno, sein Leben und seine Weltanschauung*, Vorträge, gehalten in der Psychologischen Gesellschaft zu München. Mit Giordano Bruno's Brustbild, sowie einem Facsimile seiner Handschrift und der Abbildung seines Denkmal in Rom, Ackermann, München 1888 (Sonderabzug aus Juni – und Juliheft der «Sphinx»). – Vgl. *Giordano Bruno und die natürliche Magie*, «Sphinx» (März 1887).

18. Vgl. S. Przybyszewski: *Erinnerungen an das literarische Berlin. Mit einem Geleitwort von Willy Haas*, Winkler, München 1965, S. 163-66: Von Amerika ausgehend habe eine phänomenologische Bewegung die exakte Wissenschaft herausgefordert. Die hervorragendsten Theoretiker des Okkultismus waren die Mitarbeiter der Zeitschrift *Sphinx*, darunter auch Carl du Prel.

Unzerstörbarkeit alles seelischen Lebens (*Zentavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, 1851)¹⁹. Kühlenbeck berief sich auf ihn als Zeugen für die notwendigerweise bevorstehende Anerkennung Brunos²⁰.

Bruno hatte für ihn über die Naturwissenschaft hinaus zu richtigen Erkenntnissen gefunden und intuitiv bereits vorweggenommen, was erst die neueste Naturwissenschaft zu beweisen vermochte²¹. Vor allem aber verband er Brunos Philosophie mit der Moderne²². Von Giordano Bruno gingen Ansatzpunkte und Fragestellungen aus, die in Zusammenhang mit Evolution, Kosmologie, dem Anspruch einer gesamtheitlichen Weltanschauung und künstlerischer Kultur aktuell wurden. Als Renaissancephilosoph wurde er zur Sinnfigur der Renaissancemode der Jahrhundertwende, die das unabhängige Individuum zelebrierte. Er vertrat das Rebellentum der Moderne – den bald sprichwörtlichen Aspekt des «Kämpfers gegen seine Zeit» Nietzsches. Karl Joël, wesentlicher Vertreter von Diederichs' philosophischer Verlagslinie, erkannte in Bruno (in S. Fischers *Neuer deutschen Rundschau*) das «reinste Exempel» der «Verbindung von Philosophie und Dichtung»: «Ein Ketzer war er, aber dieser Ketzer hatte mehr Glauben als unsere zahme Zeit. Ein Dichter war er, aber dieser Dichter hatte mehr Wahrheit in seinem Weltbild als sein ganzes Jahrhundert. Ein Denker war er, aber dieser Denker hatte mehr Poesie als alle unsere Dichter des Tages»²³.

Zum dreihundertsten Todestag Brunos gründeten freireligiöse, monistische oder literarische, nicht fachphilosophische Kreise den *Giordano-Bruno-Bund für einheitliche Weltanschauung*. Ernst Haeckel wurde Ehrenvorsitzender, Bruno Wille erster Vorsitzender, Wilhelm Bölsche und andere Mitglieder des Friedrichshagener Dich-

19. E. von Aster, *Geschichte der Philosophie*, 17. erg. Aufl., Kröner, Stuttgart 1980, S. 365.

20. Über Brunos «Weltanschauung», hier zitiert nach: GW I, «Zur Einführung», S. 28.

21. Ähnliche Schlüsse zog F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London [1964], S. 452: «Moreover, the mechanistic world view established by the seventeenth-century revolution has been in its turn superseded by the amazing latest developments of scientific knowledge... Is not all science a gnosis, an insight into the nature of the All, which proceeds by successive revelations?».

22. Vgl. «Vorwort des Übersetzers», GW III, S. LXXI-II.

23. *Philosophie und Dichtung*, XI (1900), S. 449-73, hier S. 469-73.

terkreises nahmen teil, Gerhart Hauptmann und Rudolf Steiner, Wolfgang Kirchbach, literarischer Berater von Eugen Diederichs, Hegelianer und Schüler Adolf Lassons, Rudolf Penzig, Leiter der 'Gesellschaft für ethische Kultur', oder der Gegner des Ultramontanismus, Graf Paul Hoensbruch. Am 18.2.1900 fand eine Gedächtnisfeier im Berliner Beethovensaal statt mit Egmont-Ouvertüre Beethovens, einem Prolog von Julius Hart, Festrede von Hermann Brunnhofer, von Wille übersetzten Gedichten Brunos und Wagners *Einzug der Götter in Walhall*; auf altarähnlichem Tisch Fidus' großes Giordano Bruno-Bild, Brunos Büste auf einem Sockel, zur Seite die Goethes und Spinozas (als Zeuge eines «Panpsychismus»). Ein großer Erfolg wurde auch die Goethe-Feier des Bundes am 2.9.1900. 1901 hielt Wille einen Vortrag *Materie nie ohne Geist* als ein Anliegen des Monismus²⁴, Rudolf Steiner 1902 einen über *Monismus und Theosophie*, der zum «Ausgangspunkt seiner anthroposophischen Tätigkeit» wurde²⁵. 1904/05 wurden «Flugschriften des Giordano Bruno-Bundes» im Berliner Verlag «Renaissance» ausgegeben; als dritte erschien Kuhlenbecks *Giordano Bruno in seiner Bedeutung für die Philosophie und Kultur der Zukunft*, als sechste Kirchbachs *Ziele und Aufgaben des Giordano-Bruno-Bundes*: «Pflege und Ausbau einer monistischen Weltanschauung».

Der Bund trug unmittelbar zur Gründung des Monisten-Bundes 1906 bei, der aus der Freireligiösen Gemeinde heraus entstand²⁶. Er erwuchs einer Zeit, die in Bünden und Zirkeln das Recht auf Geistesfreiheit betonte, die den wissenschaftlichen Anspruch des 19. Jahrhunderts mit demokratischen und geistigen Grundrechten zu einer zukünftigen besseren humanen Welt verbinden zu können glaubte.

24. R. Kauffeldt - G. Cepl-Kaufmann, *Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis*, Boer 1994, S. 360: «Vortrag im Giordano Bruno-Bunde zu Berlin gehalten und für den Druck erweitert», Berlin und Bern 1901, S. 3: «Nach dem Zusammenbruch der alten Glaubensreligionen schmachten Millionen nach neuer Andacht, die mit Wissenschaft, Freisinn und aller fortgeschrittenen Sittlichkeit einig ist. Möchte der Giordano Bruno-Bund diesem tiefen Bedürfnis einige Befriedigung zu bieten verstehen!». Vgl. auch S. 358, S. 350-51.

25. *Ibid.*, S. 139.

26. Vgl. O. Gramzow, *Giordano Bruno, der erste moderne Mensch*. Rede, gehalten bei der Bruno-Gedenkfeier des Deutschen Monistenbundes zu Helmstädt am 8. September 1912, Georg Büchner, Charlottenburg 1912. – Vgl. Werbung Diederichs' für die *Hauptwerke Giordano Brunos in italienischer Sprache*, «Das monistische Jahrhundert», Nr. 11, 1.9.1912.

Viele Mitglieder des Giordano-Bruno-Bundes standen in Beziehung zu Eugen Diederichs. Er verlegte in zweiter Auflage 1901 Otto Borngräbers Drama *Giordano Bruno. Das neue Jahrhundert. Eine Tragödie und Ouverture zur neuen Zeit. Mit Vorwort von Ernst Haeckel*²⁷. Haeckel sah durch Bruno «die Grundsätze des heutigen Monismus» verkündet und «mit seinem Flammentode» besiegelt. Borngräber habe der «hochpoetischen Gestalt von Giordano Bruno ein zweites Denkmal gesetzt... *das Ideal des heroischen modernen Menschen*, der für die Wahrheit lebt und stirbt... Der gewaltige, gerade jetzt '*das neue Jahrhundert*' einläutende Kampf... zwischen Kirchen-Religion und Geistes-Religion... tritt uns in Borngräbers herrlicher Dichtung packend entgegen»²⁸.

Die ideologische Absicht zählte; Kritik fand sich nur, wo ein besserer Dramatiker sich äußerte²⁹ oder die katholische Seite: Die *Kölnische Volkszeitung* sprach von einem «tendenziösen Machwerk schlimmster Art», aus Haß gegen die katholische Kirche geboren, vom «Los von Rom» beeinflusst³⁰. Eine Reihe weiterer Giordano-Bruno-Dramen legt beredtes Zeugnis vom Zeitgeist ab³¹.

KULTURELLES UMFELD DES EUGEN DIEDERICHS VERLAGS

Eugen Diederichs (1867-1930) hatte sich als junger Buchhändler literarisch am Naturalismus gebildet und bald nach der Verlagsgründung 1896 Kontakte zum Friedrichshagener Dichterkreis aufgenommen. Bestärkt durch das Erlebnis der Renaissance hatte er sei-

27. Mit Fidus' Bruno-Bild als Umschlag und Vignetten aus Bruno Willes *Offenbarungen des Wacholderbaums* (Diederichs 1901). – 1. Aufl. bei E. Strauss, Bonn 1900; Erstaufführung am 7.7.1900 im Alten Leipziger Stadttheater.

28. «Zur Einführung», *ibid.*, S. 7-11.

29. W. von Scholz, *Neue Dramen*, «Das literarische Echo», IV (1901/02), Sp. 670-73, zu Borngräber Sp. 671: «Künstlerisch betrachtet ist es ein schwächliches Intriguenstück voll phrasen – und tiradenreicher Monologe, in denen Bruno bis zum Ueberdruß von seiner Weltanschauung redet, ohne sie irgendwo im Stück wirklich zu haben». – Der Absatz blieb schwach: 159 Exemplare im ersten Jahr, dann immer unter 100, sieht man von den 437 Exemplaren 1917-18 ab.

30. «Literarische Beilage», Nr. 40, 1.10.1903.

31. Vgl. W. v. Scholz, *Giordano-Bruno-Dramen*, «Das literarische Echo», V (1902/03), Sp. 1606-08; O. Hauser, *Giordano Bruno im deutschen Drama der jüngsten Zeit*, «Zeitung für Literatur, Kunst und Wissenschaft. Beilage des Hamburgischen Correspondenten», Nr. 19, 20.9.1903.

nen Verlag in Florenz und Leipzig als «Versammlungsort moderner Geister» gegründet. Dieser stand unter der «Parole: Entwicklungsethik, Sozialaristokratie, gegen den Materialismus zur Romantik und zu neuer Renaissance. Auch für Mystik habe ich sehr viel übrig!»³². Ein Mythos umspann den Verlagsbeginn: Angesichts des Malatestatempels in Rimini habe er zur «inneren Konzeption» seines Verlags in «trotzigem Individualismus» gefunden: «Ich fühlte, hier setzte ein Ketzer sein Ich der Welt entgegen»³³. «Die Verlagsrichtung», so hieß es in der Verlagsankündigung vom 15.9.1896, «wird durchaus vornehm sein und sich auf *Moderne Bestrebungen auf dem Gebiet der Litteratur, Sozialwissenschaft, Naturwissenschaft und Theosophie* erstrecken»³⁴.

Seine ursprünglich darwinistisch angestrebte naturwissenschaftliche Verlagsrichtung stand unter humanistischem Vorzeichen und war zunehmend naturphilosophisch orientiert. Bruno paßte sich ideal ein in einen Verlag künstlerischer, religiöser und philosophischer «Kultur» und in die Absicht, mit Neuausgaben die kulturellen Ansätze der Gegenwart zu fundieren und zu bestärken. «Religion» war für Diederichs eine zukunftsoptimistische Weltanschauung, die er mit der Giordano Brunos verglich: «Ich meine doch, daß man Religion ohne den Stachel des Welt-Zerfallenseins haben kann, aus dem Gefühl heraus, dem Rhythmus seines Wesens zu leben und diesen Rhythmus in den Erscheinungen der Welt wiederzufinden. Ich glaube auch, daß Giordano Bruno z.B. auf diesem Wege zu seiner Religion gekommen ist»³⁵. Die Wirkung Brunos auf ihn spricht auch aus einer Aussage über Religion als der «im Menschen individualisierte[n] Weltseele» und einer Offenbarung Gottes in «jedem organischen Leben»³⁶.

Arthur Drews, den Diederichs über die Friedrichshagener kennenlernte, und dessen Schüler Leopold Ziegler – Zieglers *Das Wesen*

32. E. Diederichs an Ferdinand Avenarius, 1.9.1896, in *Eugen Diederichs. Leben und Werk*, Hrsg. L. von Strauß und Torney-Diederichs, Diederichs, Jena 1936, S. 40.

33. *E. Diederichs. Leben und Werk*, a.a.O., S. 37

34. «Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel», Nr. 220, 21.9.1896, S. 5818.

35. E. Diederichs an L. Ziegler, 3.11.1903, in *E. Diederichs. Leben und Werk*, a.a.O., S. 90-91.

36. E. Diederichs an Pfarrer Max Christlieb, 7.8.1903 (Deutsches Literaturarchiv Marbach, A:Diederichs).

der Kultur erschien 1903 – wurden zu Außenlektoren des philosophisch-religiösen Verlagsbereichs. Mit Ziegler besprach sich Diederichs nicht nur über eine Ausgabe Schellings, sondern auch Brunos³⁷. Ziegler riet zur Herausgabe von Schellings *Bruno*, «eine Darstellung von Plotins mystischer Ideenlehre in platonisierender Dialogform, zur Erinnerung an Giordano Bruno, aus dessen Lektüre Schelling den Neuplatonismus... kennen lernte. Sie haben hier das glänzendste Beispiel, wie sehr die deutsche Philosophie mystisch beeinflusst ist – denn Bruno ist grundlegend für Schellings Aesthetik geworden, die wiederum fast ohne wesentliche Veränderung Schopenhauers III. Buch in der W. a. W. u. V. [*Welt als Wille und Vorstellung*] inspiriert hat»³⁸.

Damals erschien – als erster Rückgriff auf ältere Philosophie – die von Rudolf Kassner übersetzte Plato-Ausgabe, etwa zeitgleich mit Otto Kiefers Marc Aurel – und Hermann Büttners Meister Eckehart-Ausgabe. Diederichs sah als zwingende Voraussetzung seiner Neuausgaben an, daß sie nicht antiquarisch, sondern für die Gegenwart «fruchtbar» sein sollten³⁹. Dies führte zu ganz konkreten Anforderungen an deren Apparat: Ein eher intuitives als kritisches (und, wie er es sah, damit eher zeitverhaftetes) Verständnis sollte zu einer höheren Objektivität führen. Im allgemeinen empfand er als sinnvolle Beschränkung in der kulturhistorischen Darstellung eines Verfassers, «1. die Grundlagen seiner Persönlichkeit zu skizzieren und 2. festzulegen, wie weit er auf den Schultern vorhergehender Denker steht und wie weit er nachfolgenden Denkern etwas gewesen ist»⁴⁰. Die Zusammenarbeit mit Dilettanten, die in einer kreativen Weise für die Kultur der Jahrhundertwende bedeutsam wurden, ergab sich für Diederichs «als nötige Vorarbeit, die die berufenen Kräfte veranlassen wird, sich nach der künstlerischen Seite hin

37. Vgl. E. Diederichs an E. Kircher, 28.10.1903, in *E. Diederichs. Leben und Werk*, a.a.O., S. 89.

38. L. Ziegler an E. Diederichs, 21.10.[1903] (Deutsches Literaturarchiv Marbach, A:Diederichs).

39. Z.B. E. Diederichs an W[alther] Köhler, 3.2.1906, in *E. Diederichs. Leben und Werk*, a.a.O., S. 132.

40. E. Diederichs an Bruno von Herber(-Rohow), Berlin, 15.1.1904 (Deutsches Literaturarchiv Marbach, A:Diederichs), den Herausgeber von Blaise Pascals *Gedanken* (1905): «... denn alles Subjektive veraltet so furchtbar schnell, und dann ärgert man sich später darüber, wenn man es lesen muss».

mehr zu entwickeln»⁴¹. Ihm war an «künstlerischen» Büchern und Editionen gelegen, an sprachlicher Unmittelbarkeit und Ausdrucksfähigkeit. Der junge Philosoph Erwin Kircher riet ihm anfangs 1903 allerdings entschieden zum Zurückdrängen des Dilettantismus: Mit wissenschaftlich einwandfreien Ausgaben, die wohl «dem neuen Geist» entsprächen und ohne «gelehrten Ballast» konzipiert seien, könnte Diederichs sein Publikum überdies verdoppeln⁴². Damit wurde diesem das Bemühen um die richtige Balance zum Anliegen. Daß seine Ausgaben bald als zu wissenschaftlich empfunden wurden, sei am Rande vermerkt⁴³.

Alter Wein in neuen Schläuchen, hieß eine Rezension Hermann Hesses von 1907⁴⁴, die Eugen Diederichs als «eigentlich den interessantesten und wohl auch einen der verdienstvollsten neueren Verleger in Deutschland» gerade hinsichtlich seiner philosophischen Neuausgaben nannte, in Anbetracht der Situation, «daß unsre durchschnittliche Bildung unphilosophisch, ja antiphilosophisch ist... Wo es um philosophische Erscheinungen so steht, da dürfen die Herausgeber alter Denker, auch der größten, nur bescheidene Resultate erwarten. Ihre Arbeit wird dadurch nur verdienstlicher». Hesse unterstützte Diederichs in seinem (bereits von manchem Verlag nachgeahmten) 'Zurück zu den Quellen':

Man darf ruhig die vielen Lehrbücher, Überblicke und Philosophiegeschichten ungelesen lassen, jedes Werk eines originalen Denkers gibt uns mehr, denn es nötigt zum Selberdenken und erzieht und steigert unser Bewußtsein.

Von den weiteren ähnlichen Editionen des Verlags verdient namentlich die *Giordano Bruno*-Ausgabe Beachtung. Gut bearbeitet und (bei Diederichs selbstverständlich) schön gedruckt gibt sie die Hauptwerke des leidenschaftlichen Märtyrers, dem die Welt ein Kunstwerk ist und dessen inbrünstiger Pantheismus die Gedanken der Griechen oft so farbig-persön-

41. E. Diederichs an Friedrich von den Leyen, 5.1.1903, in *E. Diederichs. Leben und Werk*, a.a.O., S. 70-71.

42. E. Kircher an E. Diederichs, 15.2.1903 (Deutsches Literaturarchiv Marbach, A:Diederichs).

43. Vgl. E. Diederichs an M. Herzfeld, 2.4.1925 (Privatnachlaß Tulln): Einwand gegen eine den Textumfang weit übertreffende Einleitung zu einer Ausgabe der Tagebücher Polizians durch Albert Wesselsky (1929).

44. «Münchener Zeitung», 27.11.1907, in *Die Welt im Buch. Leseerfahrungen I. Rezensionen und Aufsätze aus den Jahren 1900-1910*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, S. 257-66, folgend S. 261-63.

lich wieder aufnimmt. Auch hier sei es wieder gesagt: wenig von ihm zu lesen ist weit mehr, als noch so viel über ihn zu lesen.

Das Interesse am Zeitalter der Renaissance hatte sich im 19. Jahrhundert besonders in Jakob Burckhardts *Kultur der Renaissance in Italien* (in zehnter Auflage, herausgegeben von Ludwig Geiger, Leipzig 1908) niedergeschlagen, in der Frage, wie Naturwissenschaften und Weltanschauung sich gegenseitig beeinflussten, und schließlich mit Nietzsches Entdeckung der Renaissance als dem individualistischen Zeitalter. Die Renaissance wurde literarisch thematisiert. Diederichs' Autor Maurice Maeterlinck gelangte besonders in Deutschland zu einem überwältigenden Bühnenerfolg mit *Monna Vanna* (Diederichs 1902)⁴⁵, Stendhal und seine *Renaissance-Novellen* (1904) wurden von Diederichs ausgegraben. Neuausgaben folgten – nach einigen kulturhistorischen Werken⁴⁶ die der Quellen selbst, vor allem in der umfassenden Reihe Marie Herzfelds, *Das Zeitalter der Renaissance* (1910-1929). Der kulturelle Rahmen der Renaissance blieb für Diederichs eine Verlagskomponente, die er auch unter Vernachlässigung kommerzieller Aspekte und später als bewußtes Gegengewicht zu Deutsch-Volkstümlichem immer beibehielt.

Im gleichen Jahr wie Plotins *Enneaden* (in Auswahl in zwei Bänden herausgegeben von Otto Kiefer), 1905, erschienen Pico della Mirandas *Ausgewählte Schriften*, herausgegeben durch den Dilthey-Schüler und Neukantianer Arthur Liebert (bis 1905: Levy). Liebert gab als Außenlektor dem Verlag seine philosophische Orientierung, als dieser sich vom Dilettantismus der Jahrhundertwende löste. Er prägte auch den Verlagskatalog von 1908, *Wege zu deutscher Kultur*. Den «Wurzelboden» der Naturphilosophie, so hieß es hier, bilde «das Gefühl, die Intuition, mittels der die Einheit des Universums seherisch erfaßt», beseelt werde. Leonardo, der «im Universum ein einziges, undurchbrechbares, geistiges und vernünftiges Prinzip» wirken sah, habe den Gedanken Brunos und der

45. Für Diederichs schienen damals in seiner Verlagsliteratur die Fäden zu einer neuen Persönlichkeitsliteratur zusammenzulaufen, mit diesem Drama, das er über die «intelligible Schönheit Plotins» interpretierte, Plato oder Bruno. (Vgl. E. Diederichs an Heinrich Meyer[-Benfey], 24.12.1902, in *E. Diederichs. Leben und Werk*, a.a.O., S. 69-70).

46. W. Pater, *Die Renaissance* (1902); *Die Frührenaissance der italienischen Malerei* (1910) oder *Der Fürstenspiegel* Machiavellis mit Friedrich des Großen *Der Antimachiavell* (1912).

großen deutschen Idealisten ausgesprochen⁴⁷. Pico della Mirandola erschien als einflußreicher Vorgänger Brunos, Fürsprecher des Neuplatonismus wie der Philosophie der Renaissance, der im Aufnehmen der «mystisch-gnostischen Richtung» einflußreich geworden sei: «Das beweist die deutsche Mystik Jakob Böhmes». Erasmus von Rotterdam (*Gespräche*, herausgegeben von Hans Trog, 1907) war für Liebert der ins Weltmännische übersetzte Bruno. Er erkannte Brunos «einschneidende reformatorische Leistungen» auf dem Gebiet der Naturanschauung – der «Proklamierung eines universellen Pantheismus» – und der Ethik – in einer «moralischen Totalität»: «Das ist der Triumph und die höchste Ausgestaltung des Humanitätsgedankens!... Nicht ohne Grund bedeutet sein Name noch heute einen Kulturkampf»⁴⁸.

Alle diese Bücher waren eher mäzenatisches Unterfangen denn verlegerischer Erfolg. Dies galt auch für eine neue Reihe ab 1913, die *Klassiker der Naturwissenschaft und Technik* – 1918 erschien hier Keplers *Zusammenklänge der Welten* –, ebenso wie für andere philosophische Neuausgaben (und die meisten Bücher der neuen lebensphilosophischen Richtung). Dazu gehören die unter der Ägide Lieberts herausgegebenen, vielfach gewürdigten Übersetzungen von Aristoteles' *Metaphysik* (1907, Neuauflage 1925) und der *Nikomachischen Ethik* (1909) durch Adolf Lasson.

DIE AUSGABE DER WERKE IM EUGEN DIEDERICH'S VERLAG

Der offensichtlich schwache Absatz von Kuhlenbecks Bruno-Übersetzungen⁴⁹ verzögerte die Inverlagnahme einer dritten, der deutschen Erstausgabe der *Eroici furori*, bis 1898. In der *Zukunft* warb Kuhlenbeck mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für die Lektüre

47. M. Herzfeld hatte 1904 die durch E. R. Weiß glanzvoll ausgestattete Auswahl *Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet* herausgegeben.

48. *Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena*. Mit Bücherverzeichnis bis Weihnachten 1908, S. 21-22; 56-62.

49. Vgl. *Reformation des Himmels*, S. XIV: «Von der Aufnahme des Werks im gebildeten Publikum wird es abhängen, ob ich bald auch die übrigen italienischen und lateinischen Schriften dieses grossen Mannes, zunächst die cabala del cavallo Pegaseo und die heroici furori, deren Übersetzungen längst vorbereitet sind, der Presse übergeben kann». – Kuhlenbeck zog in seinen Erläuterungen immer auch die lateinischen Schriften (im wesentlichen nach Gförer) heran.

Brunos angesichts seiner allseitigen modischen Einvernahme⁵⁰. Bruno hatte auch mit dem seit 1895 im wesentlichen theosophisch ausgerichteten Leipziger Friedrich Wilhelm Verlag, der 1904 in Konkurs ging, kein Glück.

Gemeinsame kulturpolitische Interessen führten Diederichs und Kuhlenbeck zusammen. Am 8.5.1903 schlossen sie einen Verlagsvertrag ab, der eine neue Bruno-Übersetzung, *Das Aschermittwochsmahl*, die bereits vorliegenden Übersetzungen und ein Vorrecht des Verlags auf später folgende, zunächst die *Cabala*, einschloß. Diederichs verlegte auch Kuhlenbecks Privatphilosophie *Im Hochland der Gedankenwelt. Grundzüge einer heroisch-ästhetischen Weltanschauung (Individualismus)*⁵¹, doch zeigten sich rasch Differenzen: «Ueber Kuhlenbeck kann ich nur sagen, dass er bei seinen Citaten ungemein wenig zuverlässig ist, und gerade für die Beurteilung eines wissenschaftlich arbeitenden Menschen ist für mich Gewissenhaftigkeit in dieser Weise unerlässlich»⁵².

Ein Verlagsangebot Kuhlenbecks in Zusammenhang mit der Übernahme einer Kulturzeitschrift beantwortete Diederichs in der Zeit des Umzugs von Leipzig nach Jena im Frühjahr 1904 und in einem Jahr verlegerischer Expansion hinhaltend; ein Manuskript Kuhlenbecks und nicht zuletzt die Bitte um weiteren Vorschub auf die Bruno-Ausgabe lehnte er ab⁵³. Dafür übertrug er ihm einen der

50. VII (1899), Bd. 25, Nr. 18, S. 176-77. – Vgl. Einbeziehung Brunos in Wilhelm Diltheys *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XII (1899), S. 307-60; 445-82.

51. Ausläufer der verlegerischen Idee, individualistische Weltanschauungen als Basis einer Kultur der Moderne zu gestalten. Aufschlußreich dazu Kurt Walter Goldschmidts *Laienphilosophie*, «Das literarische Echo», VI (1903/04), Sp. 1323-32, hier Sp. 1331-32, der die innovative Funktion des Dilettantismus durch Bruno, Spinoza oder Lessing bewiesen sah, bei Kuhlenbeck aber ablehnte, was als Schwäche der Vorworte und Erläuterungen zur Giordano-Bruno-Ausgabe bleiben sollte: fehlendes Gespür für die ästhetischen Tendenzen der Zeit, überhöhtes Pathos, «eine gewisse Unklarheit der Begriffe», Selbstzitate, die Antipathie gegenüber Spinoza – «Kein philosophischer Dilettant ohne ein wenig Rassentheorie!».

52. E. Diederichs an L. Ziegler, 3.11.1903 (Badische Landesbibliothek, Nachlaß Ziegler, E. Diederichs 20); vgl. 26.10.1903 (*ibid.*, 19): An den Korrekturen (zu Bruno) habe er bemerkt, daß er «ein bißchen fahrig und nicht völlig gewissenhaft» sei.

53. Vgl. E. Diederichs an L. Kuhlenbeck, Lausanne, 11.3.1904 (Deutsches Literaturarchiv Marbach, A: Diederichs). – Kuhlenbeck knüpfte an die *Wartburgstimmen* (für E. Diederichs «eine verfahrenre Sache»), besonders die *Anthropologische Revue*

zwölf Einleitungssessays, *Romanische Kultur*, für seinen ersten großen Verlagskatalog. In einem Zusatzvertrag vom 20.9.1907 wurde der Verlagsvertrag schließlich aufgehoben und mit einer eigenen Honorarregel für den letzten Band versehen⁵⁴. Zur Begründung ist man auf Vermutungen angewiesen, da – obwohl Kuhlenbeck bis dahin noch in Lausanne, dann erst in Jena lebte – die Verlagskorrespondenz bis auf die erwähnten Briefe fehlt.

Zu Weihnachten 1903 erschien der erste Band von Giordano Brunos *Gesammelten Werken* (mit Imprimatur 1904)⁵⁵, im Januar 1904 der zweite⁵⁶, ein dritter im Herbst⁵⁷. Der vierte⁵⁸, fünfte⁵⁹ und sechste Band⁶⁰ folgten im Frühjahr 1906 und Herbst 1907 bzw. 1909. Die Auflage betrug 1500 Exemplare und 200 nicht in die Kal-

an. – Vgl. Abschrift eines Brieffragments, *ibid.*, 26.6.1903, in dem Diederichs den für die Sozialdemokratie günstigen Ausgang der Reichstagswahlen als positiv für die Persönlichkeitsentwicklung verteidigt.

54. Kuhlenbeck erhielt für Neuausgaben und Neuauflagen 15% Honorar des broschierten Ladenpreises, ein gutes Honorar also. Diederichs konnte allerdings Fehlbeträge aus dem Aufkauf alter Auflagen und deren Absatz vom Honorar abrechnen; vgl. Brief an Prof. L. Kuhlenbeck, Lausanne, 11.3.1904 (*ibid.*): «Sie haben auf Giordano Bruno hin eingerechnet des Ankaufspreises 'Von dem Unendlichen' zirka tausend Mark Vorschuss erhalten».

55. GW I: *Das Aschermittwochsmahl*. br. M 4.-, Hperg. geb. M 5.50. – Zur Einführung: I. Giordano Brunos Persönlichkeit und Leben. II. Giordano Brunos Weltanschauung, S. 1-37. – Vgl. Kuhlenbecks Nachwort zu seiner Ausgabe von *Reformation des Himmels* (*Lo spaccio*): Hier die teils gekürzte und überarbeitete, um einzelne Polemiken und Bezüge auf andere Philosophen reduzierte, weitgehend aber auch identische Version von Kuhlenbecks frühem Essay.

56. GW II: *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie*. br. M 7.-, Hperg. geb. M 8.50. – Vorwort des Übersetzers, S. 1-10. 2. Aufl. von *Die Reformation des Himmels* (eigentlich die 3., Neue Sonderausgabe, H. W. Theodor Dieter, Leipzig 1890-1899).

57. GW III: *Zwiesgespräche vom unendlichen All und den Welten*. br. M 6.-, Hperg. geb. M 7.50. – «Vorwort des Übersetzers. Die wissenschaftliche Bedeutung dieser Dialoge Brunos – Brunos Verhältnis zu Kopernikus und seinen Vorgängern – Die Unendlichkeitsidee – Die Nachfolger Brunos in der Kosmologie», S. I-LXXII: Neuauflage der in zwei Titelausgaben erschienenen Übersetzung: *Bruno's Dialoge, vom Unendlichen, dem All und den Welten* (Vor- und Nachw. zusammengef. u. bearb.).

58. GW IV: *Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen*. br. M 4.-, Hperg. geb. M 5.50. «Vorwort des Übersetzers», S. I-XX.

59. GW V: *Eroici furori. Zwiesgespräche vom Helden und Schwärmer*. br. M 7.-, Hperg. geb. M 8.50. – «Zur Einführung und Würdigung», S. I-XX.

60. GW VI: *Kabbala, Kyllenischer Esel, Reden, Inquisitionsakten*. br. M 6.-, Hperg. geb. M. 7.50. – «Zur Einführung – Brunos Antichristentum – Das gelehrte Nichtwissen», S. I-XXX.

kulation miteinbezogene Freiexemplare. Gedruckt wurde bei Oscar Brandstetter in der Borgis Offenbacher Fraktur. Der Preis der stattlichen Bände betrug zwischen vier und sieben Mark broschiert, 5,50 und 8,50 Mark in Halbpergament gebunden, war somit etwas teurer als belletristische Bücher (drei bzw. vier Mark durchschnittlich), lag dagegen günstig im Rahmen philosophischer Editionen. Angesprochen war ein Publikum zwischen literarischer Avantgarde, Bildungsbürgertum und philosophisch interessierten Kreisen bis hin zum Universitätsdozenten. Neuauflagen gab es nicht.

Die Absatzzahlen waren durchweg niedrig, der Ausverkauf erfolgte vorwiegend in den Jahren 1919-1921, als Vorkriegsbücher (zum Teil der guten Ausstattung wegen) von einer Absatzhausse erfaßt wurden: Mit sehr niedrigem, kaum über das Erscheinungsjahr hinausreichendem dreistelligen Absatz, nur zweimal über 200 Exemplaren im Jahr (GW III 1904/05: 208, GW V 1907/08: 203 Exemplare) vor 1919/20, wo mehr als 260 verkauft wurden. Die letzten beiden Bände blieben bis 1933 in der Erstausgabe erhältlich, die anderen seit den frühen zwanziger Jahren vergriffen⁶¹. Paul Seligers Konkurrenzausgaben, *Die Vertreibung der triumphierenden Bestie* in der wenig renommierten Kulturhistorischen Liebhaber-Bibliothek des Magazinverlags Jacques Hegner 1904⁶² und 1909 *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* in Reclams billiger Universal-Bibliothek (Nr. 5113-14) können dem Absatz geschadet, möglicherweise sich aber auch an ein anderes, breiteres Lesepublikum als die Diederichssche Ausgabe gewandt haben.

Parallel zur Gestaltung des Verlagskatalogs 1904 erschien die Bruno-Ausgabe als Literatur der «Renaissance» mit aufwendiger und unverkennbarer Titelgestaltung durch Emil Rudolf Weiß (der damals bereits die im wesentlichen einheitliche, schlichte Buchgestaltung antiker philosophischer Bücher erarbeitet hatte): Der mit einer schmalen Ornamentleiste gerahmte Doppeltitel – rechts der Einzeltitel, links der Reihentitel – war jeweils unterteilt in ein rechteckiges oberes Schriftfeld – der Buchtitel selbst in Rot – und ein unteres, nahezu quadratisches Bildfeld, mit doppelter Bordüre: rechts

61. Als ein Beispiel GW V: Absatz in Exemplaren/Jahr: 1907/08 – 1918/19: 203, 53, 52, 46, 25, 43, 20, 20, 32, 45, 81, 87; 1919/20 – 1923/24: 283; 147; 182; 82; 22; 1924-1933: 33, 15, 8, 13, 12, 5, 8, 5, 4, 2.

62. Bd. 16, Friedrich Rothbarth Verlag, Berlin-Leipzig; Seliger übersetzte bereits frühere Bände der Reihe, z.B. Bd. 3, «Künstlernovellen aus der Renaissance. Von Matteo Bandello».

der kräftig und ausdrucksvoll gezeichnete 'Phoenix aus der Asche' vor schwarzem Untergrund, links im rund-bewegten Blumenrahmen der Diederichs-Löwe in kleinem Rechteck.

Die ersten drei Bände wurden bereits im Herbst 1902 im großformatigen Buchhandelsprospekt *Religiöse Kultur* unter dem Titel *Weltanschauungsbücher* an erster Stelle vorangekündigt⁶³, die ersten beiden Bände dem Buchhandel für November 1903 angezeigt. Diederichs betonte dabei die Bedeutung der Übersetzungen für die Wirkung Brunos und – in der monistischen Weltauffassung – «die zukünftige geistige Entwicklung des 20. Jahrhunderts»⁶⁴. Die Ankündigung des vierten Bands, unter dem Titel *Philosophische Kultur*, als die wichtigste unter den in italienisch veröffentlichten Schriften, «da sie seine metaphysischen Ideen von Gott und der Unendlichkeit behandelt», legte Wert auf die Gelehrtenkritik Brunos und die populärwissenschaftliche Einführung in Abhebung der erst jüngst veröffentlichten Neuauflage der Lassonschen Ausgabe: «Die Einführung ist für den Laien berechnet und gibt ihm eine kritische Stellung zu den Ideen Brunos»⁶⁵. Als ein vorrangig dichterisches Werk wurden die *Eroici furori* besonders sorgfältig ausgestattet: «Nach Motiven alter Stiche [zeichnete F. H. E. Ehmcke] nahezu dreißig Randleisten allegorischen Inhalts mit Spruchbändern»⁶⁶. Kühlenbeck hatte von der «Mystik des geborenen Dichters» gesprochen: «Denn Bruno, der als Denker nicht engherzig genug war, um Systeme

63. Mit einem Bruno-Zitat aus *De immenso*: «Wohlan, richten wir unsere Augen stets auf das vielförmige Abbild der alleinigen Gottheit, die uns, die wir im Schiff der Seele dahinsegeln, als Leuchtturm strahlt, die Vernunft führe das Steuer, im Spiegel der Wissenschaft fange sie ihr Licht auf, bewahre im Gedächtnis das Vergangene, erforsche das Gegenwärtige und schaue voraus das Zukünftige». Zit. nach GW I, «Zur Einführung», S. 35. Folgesatz: «Mit Recht nennt Trismegist den Menschen ein Wunder, da er in Gott eingeht, um selber Gott zu werden». Für Kühlenbeck war dies Plotinsche Schönheitsmystik, die er in seinem Sinne definierte: «Aber es ist eine Mystik, die... auf Gedankenklarheit und seelischer Harmonie beruht und die sich... zu heroischer Weltbejahung... Verwirklichung aller Ideale des Schönen, Wahren und Guten begeistert».

64. Buchhandelsprospekt Nr. 7, 1903.

65. Buchhandelsprospekt Nr. 3, 1906 (*Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* [!]).

66. Vgl. Buchhandelsprospekt Nr. 2, 1907. – Fr. H. E. Ehmcke, *Familienchronik ab 1659. Lebenserinnerungen bis 1920*, 3 Bde., hier Bd. 2, S. 606 (Ms., eingesehen in Familienbesitz; heute in der Bayerischen Staatsbibliothek München). Ehmcke lieferte Initialen oder Vignetten für diverse «Renaissance»-Ausgaben, vom *Blütenkranz des Hl. Franziskus* bis hin zu Semeraus *Die Condottieri*.

matiker zu sein, ist noch etwas Besseres als bloßer Denker: er ist ein Dichter, und zwar einer, dessen Lyrik neben Dante und Petrarca bestehen kann...»⁶⁷.

Nach Erscheinen der sechs Bände suchte der Verlag die schwache Resonanz durch einen Gesamtprospekt mit Brunos Portrait zu überwinden: Die wahrscheinliche deutsche Abstammung Brunos wurde jetzt hervorgehoben und gefragt: «Was bedeutet Giordano Bruno für uns?» Artur Bonus stellte (Rezension im *Kunstwart*) den Künstler heraus: «So herausfordernd der Mann auftritt, seine Philosophie ist sehr ehrfürchtig, religiös und in einem betonten Sinn künstlerisch. Es ist nicht zufällig, daß er so gern poetische Zitate bringt, er schrieb ganze Lehrdichtungen und läßt gern seine Vorworte in Verse ausmünden, eine Form, die Nietzsche erneuerte. So ist auch seine ganze Gesamtanschauung von einer hinreißenden Pracht und Schönheit. Und die Schriften, in denen er sie vertritt, sind Kunstwerke, oft... mit dramatischem Geist erfüllt, stets sprühend von feinen Bemerkungen und gutem Witz, voll von eindringender Beobachtung».

Die Bewegung des Monismus war bereits am Verebben. Die folgende Werbung hob den Zusammenhang mit dem deutschen Idealismus hervor, der durch Neuausgaben, Neuklassik und in philosophischer Hinsicht einen aktuellen Bezug bedeutete, wie schließlich den Naturphilosophen.

REZEPTION DER 'GESAMMELTEN WERKE'⁶⁸

Wie Diederichs, Kuhlenbeck oder Hesse hielt es mancher Rezensent für seine Aufgabe, Giordano Brunos Schriften selbst dem Publikum anzubieten: «Was aber *fehlte*, das war eine Uebersetzung seiner Hauptschriften in die deutsche Sprache, die allen berechtigten Anforderungen entsprach. Und doch ist es nötig, daß die großen Bahnbrecher einer freien Weltanschauung nicht bloß *gelobt*, son-

67. Kuhlenbeck, *Selbstanzeige*, «Die Zukunft», VII (1899), Bd. 25, Nr. 18, S. 176-77

68. Dem Eugen Diederichs Verlag München verdanke ich die Erlaubnis zur Benützung der Rezensionenmappe. In einer Mappe zu Giordano Bruno (und Borngräbers *Giordano Bruno*) sind zahlreiche größere und kleinere Rezensionen zu allen Bänden der Ausgabe in den originalen Zeitungsausschnitten, auf Karton geklebt, gesammelt. Die Quellenangaben dazu sind meist nur rudimentär und hier ebenso wiedergegeben.

dern auch *gelesen* werden...»⁶⁹. Daß Diederichs' seine Ausgaben sorgfältig ausführte, gehörte ebenso wie die exzellente Buchgestaltung zum Verlagsprofil. In der Meinung der Zeitgenossen handelte es sich bei der Bruno-Ausgabe um eine gute Übersetzung «in anerkannt guter Ausstattung»⁷⁰.

In zusammenfassender Vorwegnahme späterer Einzelkritik beurteilte Ludwig Stein bereits 1893 Kuhlenbecks Verdienste und Mißgriffe in einer umfangreichen und maßgeblichen Rezension der Giordano-Bruno-Literatur:

Das Bruno-Studium wird jetzt, gestützt auf die beiden grossen Ausgaben [in der Originalsprache], einen Aufschwung nehmen, wie man ihn bisher kaum geahnt hat... Für eine glückliche buchhändlerische Speculation halte auch ich dieses Unternehmen nicht; aber der Wissenschaft kann nur damit gedient sein, wenn begeisterte Jünger einer Lehre wie Kuhlenbeck uns brauchbare, wenn auch nicht ganz einwandfreie Uebersetzungen Bruno's liefern... Dem grossen Publikum, sofern sich dieses für Bruno interessirt, ist mit dieser sich frisch und flott lesenden Uebersetzung ein wesentlicher Dienst geleistet. Und so kann ich nicht umhin, Dr. Kuhlenbeck in seinem Uebersetzungseifer zu bestärken.

Mit grosser Behutsamkeit sind freilich die Randglossen Kuhlenbeck's zu benutzen. Abgesehen davon, dass er da de omnibus rebus et quibusdam aliis handelt und gar nicht hergehörige Dinge herbeizieht, die den Umfang der Bücher unnütz beschweren, finden sich auch in diesen Noten manche bedenkliche Ausführungen...

Stein, der der Würdigung des Brunoschen Individualismus zustimmte, anerkannte ein gewisses Abrücken Kuhlenbecks «von der streng spiritistischen Richtung», bemängelte aber dessen Selbstempfehlungen und machte ihn auf Fehler aufmerksam (Bruno könne nicht vom Pantheismus freigesprochen werden)⁷¹. Der Fachphilosoph kreidete dem Dilettanten unnötige Polemiken (eine Abwertung Nikolaus von Kues, gegen Paul de Lagarde, gegen Fachphilosophen) und Plagiatsverdachte an⁷².

69. *Giordano Bruno*, «Brandenburger Zeitung» (Kunst, Wissenschaft und Literatur), XIX, Nr. 39, 15.2.1905, nach Erscheinen von GW III.

70. *Giordano Brunos Gesammelte Werke*, «Das zwanzigste Jahrhundert», H. 25, 18.6.1905, S. 296-97.

71. Vgl. *Ein Rechtsphilosoph der Renaissance (Giordano Bruno)*, «Das Recht» (Rundschau für den deutschen Juristenstand), VII, Nr. 22, 25.11.1903, S. 537-40. – Kuhlenbeck beharrte auf einem Gegensatz zum modischen Pantheismus zugunsten eines «Panentheismus» Brunos.

72. L. Stein, *Jahresbericht über die deutsche Litteratur zur Philosophie der Renaissance*

Diederichs kannte Steins Aufsatz wohl nicht (dagegen einige positive ältere Aufsätze, die sich jetzt in der Rezensionenmappe finden). Insgesamt wurde die Bruno-Ausgabe nicht als «tendenziös», sondern als Versuch objektiver Präsentation bewertet⁷³. Die späteren Rezensenten gingen meist stillschweigend über Kuhlenbecks Polemiken hinweg. Die Anerkennung seiner Vermittlerrolle besonders bei den ersten Bänden überwog: «Über alle Schwierigkeiten der Schrift hilft Kuhlenbeck mit klaren, gründlichen und zahlreichen Erläuterungen hinweg, so daß sie auch den 'ungelehrten' Gebildeten leicht sich erschließt»⁷⁴. Man zeigte sich beeindruckt, daß Kuhlenbeck «bei aller Verehrung der Geistesstärke Brunos kritisch» vorging⁷⁵.

Die Kritik bestätigte den Verlag nicht nur in der Bedeutung der Übersetzungen, sondern auch in der Einschätzung des kulturellen Stellenwerts Brunos selbst⁷⁶. Zumindest bis zur Mitte des ersten Jahrzehnts unseres Jahrhunderts hielt sie an Brunos weltanschaulicher Bedeutung fest. Vereinzelt wurden Zweifel laut, ob mit Bruno eine «Neubegründung religiöser Kultur» möglich sein könne, «ob die Art seines Denkens und Empfindens in unseren Tagen in weiteren Kreisen wieder lebendig werden kann... im Gegensatz zu den Giordano-Bruno-Bünden, deren es nicht nur im Reich, sondern auch in Deutsch-Oesterreich eine ganze Reihe gibt»⁷⁷. Unverfängli-

1889-1892, «Archiv für Geschichte der Philosophie», VI (1893), S. 570-82, hier S. 571; 574-81.

73. W-r (Rezension zu GW IIIV), «Neues Sächsisches Kirchenblatt», XVI, Nr. 28. – Br., «Hamburgischer Correspondent», Nr. 545, 20.11.1904, war die Ausnahme mit dieser Bemerkung: «Man kann die Bedeutung dieses Denkers anerkennen... und dennoch Aristoteles, Descartes, Spinoza und Leibniz ihr Recht lassen». Aber auch er sprach von einer Bereicherung der Bruno-Literatur.

74. Rezension zu GW III, «Deutsche Welt», Berlin, Nr. 25, 20.3.1904: Nicht akzeptiert wurde der prononcierte Zusammenhang zwischen Schiller und Bruno. – Vgl. *Alte Mystik und neue Naturphilosophie*, «Grenzboten» (20.7.1905), S. 107-08: GW III sei willkommen wegen Kuhlenbecks Abriß der Geschichte der kosmologischen Anschauungen bis Bruno. – R. F., *Vom Büchertisch*, «Neue Züricher Zeitung», 24.5.1907: wertvolle Orientierung im Vorwort zu GW IV.

75. Dr. [Ludwig] Grimm [Schulleiter und Philologe], «Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung», H. 1, 2.1.1906. – Vgl. Nr. 8, 19.1.1905 (zu GW III).

76. «Das Wissen für Alle», Nr. 32, 1906, IV; F. v. Siller, «Die Wartburg», Nr. 22, 27.4.1904; *Giordano Brunos Gesammelte Werke*, «Das zwanzigste Jahrhundert», H. 25, 18.6.1905, S. 296-97.

77. R. Herrmann, «Die Wartburg», 27.1.1905. Zugleich wurde die wissenschaftliche Bedeutung unterstrichen.

cher schien der Hinweis auf den naturwissenschaftlichen Rang Brunos: «Wir haben es mithin mit einem Werke von grundlegender Bedeutung für den Stand der heutigen astronomischen und geophysikalischen Forschung zu tun», wobei der Herausgeber bemüht gewesen sei, «das Verständnis des Werkes nach Möglichkeit zu erleichtern»⁷⁸. Bestätigung dafür bot vor allem der vierte Band: «Die darin gelieferte wissenschaftliche Begründung für den Gedanken von der Unendlichkeit der Welt ist für die moderne Naturwissenschaft von bleibender Bedeutung geworden»⁷⁹. Einem breiteren Publikum war Bruno am ehesten durch den Hinweis auf künstlerischen Wert nahezubringen, auf Geist, Ideenreichtum, Satire und kulturhistorisch Interessantes⁸⁰.

Dem Engagement von Verlag, Herausgeber und vieler Rezensenten für eine Gesamtausgabe stand nur vereinzelt pragmatische Skepsis gegenüber:

Die bedeutende Rolle, die Giordano Bruno in den geistigen Kämpfen der letzten hundert Jahre gespielt hat, ist nicht so sehr auf den Gedankengehalt seines Systems als auf die tragische Größe seines Schicksals zurückzuführen. Und doch verdient sie [seine philosophische Weltansicht], als eine der fruchtbarsten und grandiosesten Konzeptionen des menschlichen Geistes, diese Kenntnis im höchsten Maße... hinter dem Kämpfer und Denker Giordano Bruno steht der Schriftsteller weit zurück... Die meisten [seiner philosophischen Werke] sind von unerträglicher Breite und phantastischer Regellosigkeit...⁸¹.

Bruno wurde bewundert – «was Nietzsche als Zarathustra erträumt hat, ist in diesem Manne leibhaftig über die Erde hingegangen und im Feuer aufgestiegen»⁸²-, der Verlag für sein Unternehmen ge-

78. «Süddeutscher Börsen-Courier», VIII, Nr. 302, 19.3.1905, zu GW III.

79. R. Herrmann, «Die Wartburg», 27.1.1905.

80. «Das Wissen für Alle», IV, Nr. 28: «Bruno kann auch heute noch Befreier aus scholastischer Denkart sein!». Vgl. dagegen R. F., *Vom Büchertisch*, «Neue Züricher Zeitung», 24.5.1907, zu GW IV: «Seine beißenden, oft groben Ausdrücke lassen uns den echten Renaissancemenschen erkennen». Philosophisch sei er noch nicht ganz frei von Scholastik; der Fortschritt heute schwer erkennbar.

81. K. Wollf, *Giordano Brunos gesammelte Werke*, «Das literarische Echo» IX (1906/07), Sp. 1488-89.

82. E. Lucka, Rezension zu GW V, «Die Zeit», Wien, 29.12.1907, S. 20-21. – Kritik jedoch an Kuhlenbecks Einleitung: «Einem Begeisterten wie Bruno sollte man nicht eine moderne, aus Zitaten zusammengeflückte Schwärmerei voraussenden, sondern eine kühl sachliche Einführung».

rühmt, der Übersetzer positiv bewertet, wenn sich auch in den letzten beiden Bänden seine Idiosynkrasien in den Kommentaren unangenehmer bemerkbar machten. Der Kulturphilosoph Otto Braun merkte nach Erscheinen des letzten Bands in den *Propyläen* an:

Der italienische 'Phaeton der modernen Philosophie' (Windelband) hat so nachdrücklich auf viele späteren Denker gewirkt und die Grundzüge seiner Lehre sind von so weittragender Bedeutung, daß wir die Uebertragung ins Deutsche nur mit lebhafter Freude begrüßen können... Kuhlenbeck hat eine gewaltige Arbeit geleistet... Alles ist gediegen und wichtig. Die 60 S. Anmerkungen geben die unentbehrlichen Erklärungen und beweisen die große Sachkenntnis des Herausgebers.

Auf eine Fortsetzung der Reihe wurde gehofft⁸³. Ungewiß bleibt dabei, ob Kuhlenbeck weitere Übersetzungen überhaupt vorbereitet hatte; sicher ist, daß er seine Ausgabe nicht als abgeschlossen betrachtete⁸⁴. Rückblickend wußte er auch, warum er sein Ziel, Bruno als unumstrittene philosophische Größe und Leitbild der Moderne zu etablieren, trotz seiner Neuausgaben und den Bemühungen des Verlags nicht erreicht hatte: Der tragische Tod stehe «seiner unbefangenen Würdigung im Lichte», die Inanspruchnahme «von zahlreichen Parteigängern einer religionsfeindlichen Denkrichtung» habe der wissenschaftlichen Würdigung geschadet. Indirekt gestand er auch zu, daß hier auch die persönliche Art seiner «Einleitungen und Erläuterungen» eine Rolle gespielt hatte, daß er «seinen eigenen Standpunkt nicht hat verleugnen können und wollen», und betonte, daß «doch die möglichst getreue Übersetzung im Text dem Leser überall die Möglichkeit [biete], seine Auffassungen nachzuprüfen»⁸⁵.

Läßt man das finanzielle Argument beiseite, bleibt die Frage offen, warum Diederichs das Experiment nicht fortsetzte – ob Kuhlenbecks Editionen den verlegerischen Ansprüchen nicht standhiel-

.3.1910. – Doch lehnte er Kuhlenbecks Spott an H. v. Stein, der sich lediglich in einem Punkt geirrt habe, ab.

83. So z.B. G. M. Richter, «Münchener Neueste Nachrichten», 16.11.1909.

84. In GW VI, S. 234, äußerte er die Hoffnung, noch lateinische Schriften vorzulegen, was jedoch unter «Beifügung eines reichlichen Kommentars» geschehen müßte.

85. L. Kuhlenbeck, *Giordano Bruno. Seine Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit*. Protestantischer Schriftenvertrieb, Berlin 1913 («Die Religion der Klassiker», 1), S. 2-3. Hier auch Übersetzungsfragmente aus *Summa terminorum metaphysicorum* und *Lampas triginta statuarum*.

ten oder der Zeitgeist über diese und damit Bruno selbst hinausführte, wie auch seine Interessen sich stärker ins Fachphilosophische wandten.

In den zwanziger Jahren fehlte ein Publikum für den «Kulturverlag». Undenkbar wäre eine Fortsetzung auch dann nicht gewesen – beispielsweise wurde *Das Zeitalter der Renaissance*, angesichts geringer Lesernachfrage zwar stockend, weitergeführt. Magisch-kosmologische Schriften erhielten neue Aktualität, wenngleich sich Diederichs – persönlich durchaus interessiert – zurückhaltend zeigte⁸⁶.

Kuhlenbeck starb 1920. *Spaccio* und *Cabala* haben bisher keine deutsche Neuübersetzung erfahren, von den lateinischen Werken ist nur der in Anmerkung 4 genannte Band erschienen⁸⁷. Nach wie vor gilt, daß Eugen Diederichs das Verdienst zukommt, als erster und einziger den Versuch unternommen zu haben, dem deutschen Publikum Giordano Bruno in einer Gesamtausgabe zugänglich zu machen. Daß eine solche – wissenschaftlich einwandfrei – unabdingbare Voraussetzung zu einer umfassenden Analyse eines solch komplexen Geistes ist, scheint auch die Geschichte der Bruno-Editionen und – Interpretationen nach dem Zweiten Weltkrieg zu lehren. Umso mehr gilt dies, als in der Parallelität lebensreformerischer und esoterischer Ansätze des letzten Drittels des Jahrhunderts mit der der Jahrhundertwende Bruno auch aus anderen als streng philosophischen Gründen Beachtung findet.

86. Vgl. M. Maeterlincks *Das große Rätsel*, 1923; H. Künkels *Die Sonnenbahn. Eine Seelen – und Schicksalslehre*, 1926; W.-E. Peuckerts *Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation*, 1928.

87. Vgl. Anm. 4.

LUCIANO ARTESE

DOCUMENTI INEDITI E TESTIMONIANZE SU FRANCESCO PATRIZI E LA TOSCANA

SUMMARY

In this article various unpublished documents concerning Francesco Patrizi da Cherso are edited with commentary. The first group of documents deal with Patrizi's attempt to obtain the payment owed to him by Philip II of Spain for the Greek books which the philosopher had sold to him over ten years earlier. Secondly, there is a letter to Baccio Valori of 1590 by Francesco de' Vieri, who expresses his doubts about the title and contents of Patrizi's *Nova de universis philosophia*. Finally, some letters published at the beginning of the seventeenth century are used to delineate the personality of Cardinal Bonifacio Vannozzi of Pistoia, who carried on a correspondence with important exponents of the new philosophy at the end of the sixteenth century.



I documenti qui presentati possono essere suddivisi in tre gruppi, relativi ciascuno ad un momento della biografia del Patrizi e incentrati sui rapporti del Chersino con ambienti e personaggi fiorentini e toscani. Il primo gruppo completa una vicenda ben nota e cioè la vendita dei suoi manoscritti greci a Filippo II di Spagna e le difficoltà di riscuotere il denaro pattuito, che lo spinsero a chiedere l'aiuto di Francesco I de' Medici; altri documenti dello stesso periodo confermano un soggiorno fiorentino nell'estate del 1586, in occasione dell'iscrizione all'Accademia della Crusca. La lettera a Francesco de' Vieri, il Verino secondo, si colloca nella fase di entusiastica diffusione da parte del Patrizi della *Nova de universis philosophia* e costituisce una conferma dell'interesse con cui si seguiva la sua opera nel mondo culturale fiorentino e tra i professori dello Studio di Pisa. L'ultimo gruppo di documenti, infine, è costituito da alcune lettere che il cardinale pistoiese Bonifacio Vannozzi indirizza al Patrizi e ad altri: lettere pubblicate dallo stesso prelato agli inizi del '600, nelle quali è evidente l'interesse con cui, in determinati ambienti della gerarchia ecclesiastica, erano accolte le dottrine filosofiche del Chersino.

L'analisi del primo gruppo di documenti deve partire dalla nota lettera autobiografica a Baccio Valori del gennaio 1587, dalla quale veniamo a sapere che alla fine della sua avventura spagnola il Patrizi ottenne dal Re mille reali in cambio di un tesoro di libri greci, per i quali ebbe inoltre un mandato di 660 ducati da riscuotersi a Milano¹. In tale documento il Chersino parla di 'mandato' e non di denaro effettivamente riscosso, per cui è probabile che, nonostante un episodio del 1579 (che pare essere stato un semplice tentativo e su cui torneremo), a quella data la questione non fosse ancora risolta. La riscossione del mandato dovette dunque costituire per il Chersino un problema di difficile soluzione, che si trascinò per più di un decennio. La vicenda, fallimentare sotto il profilo economico, contribuì però all'approfondimento dei rapporti del filosofo con gli ambienti fiorentini. Alla data dei documenti, tutti dell'estate del 1586, il Patrizi era già in contatto con diversi letterati della città toscana: nell'Accademia degli Alterati la sua *Poetica* aveva suscitato un vivo interesse e ancor prima egli era stato coinvolto nella nota polemica tassiana, schierandosi dalla parte dell'Accademia della Crusca. Fu con ogni probabilità proprio la crescente notorietà fiorentina a spingere il Patrizi a compiere un ulteriore tentativo di incassare il denaro spagnolo che gli era dovuto, ricorrendo questa volta all'intervento di Francesco I de' Medici. Tramite il rappresentante fiorentino a Ferrara Camillo Albizi, egli chiese al Granduca di intercedere presso il Viceré di Sicilia per favorire la soluzione del suo caso. L'ambasciatore si fece portatore delle necessità del filosofo, segnalando il caso al Granduca ed allegando alla richiesta una 'memoria' del Patrizi. Lo scritto, sicuramente autografo, rintracciato nella filza Med. 782 dell'Archivio di Stato di Firenze², sembra contenere la memoria in questione o parte di essa. Si tratta di una lettera indirizzata all'Albizi e da questi probabilmente fatta pervenire a Firenze, in cui si ricordano i termini del problema e si richiede un intervento. Avendo saputo dal segretario del Duca di Ferrara a Madrid che era stato inviato in Sicilia il dispaccio di pagamento in suo favore, il Chersino chiedeva all'Albizi il suo interessamento per co-

1. «Hebbe del prezzo de' libri mille reali soli, e degli altri un dispacchio per Milano di Ducati 660»: lettera a Baccio Valori del 12 gennaio 1587, in F. Patrizi da Cherso, *Lettere ed opuscoli inediti*, a cura di D. Aguzzi Barbagli, Firenze 1975, p. 46; su questa vicenda cfr. M. Muccillo, *La biblioteca greca di Francesco Patrizi*, in *Bibliothecae selectae*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze 1993, pp. 73-118.

2. Cfr. *infra* doc. 2.

noscere l'ufficio preposto alla soluzione del suo caso, nonché il nome del funzionario incaricato della liquidazione del credito.

Il Granduca intervenne direttamente con una lettera al Viceré dove esprimeva, ricalcando la presentazione dell'Albizi, giudizi molto lusinghieri nei confronti del filosofo. Pur senza entrare in particolari, raccomandava quindi di favorire il Chersino per permettergli di incassare il denaro dovutogli da Madrid, che risultava essere stato inviato in Sicilia. Evidentemente il dispaccio di 660 ducati, anzi 659 come precisa il Patrizi, era stato solo promesso all'atto della vendita nel 1575, ma effettivamente emesso più di dieci anni dopo. Nel 1579, come abbiamo detto, il Chersino chiese al Duca di Ferrara di potersi recare a Milano per riscuotere il denaro³; alla luce dei documenti qui presentati il viaggio dovette risolversi in un tentativo andato a vuoto: probabilmente a quella data il mandato non era stato ancora inviato in Italia. Sette anni dopo la questione si riaprì con l'intervento di Francesco de' Medici, il cui effetto dovette con ogni probabilità essere quello di far trasferire la pratica a Milano. Infatti nella 'memoria' del 1586 il Chersino si mostra certo dell'invio a Palermo, mentre nella lettera autobiografica al Valori dell'anno successivo egli parla chiaramente di un dispaccio a Milano. Non sappiamo se alla fine dell'intricata vicenda il Chersino riuscì ad avere il suo denaro, e qualche dubbio in merito sembra legittimo.

Oltre alla vicenda in sé, comunque significativa della condizione intellettuale alla fine del '500, mi sembra interessante l'ulteriore precisazione dei rapporti del Patrizi con gli ambienti fiorentini. Com'è noto, fin dal 1583 egli era stato coinvolto nella disputa tra gli accademici della Crusca e il Tasso, stendendo il suo *Parere* su invito di Giovanni de' Bardi⁴. Negli anni seguenti, il lavoro di stesura della *Poetica* fu seguito con grande interesse a Firenze, tanto che dell'opera non ancora pubblicata discuteva, già nel 1584, l'Accademia degli Alterati, sempre su invito di Gio-

3. Il tentativo è testimoniato dalla richiesta di «licenza per venticinque over trenta giorni» che il Chersino rivolse al Duca di Ferrara Alfonso d'Este il 27 agosto 1579, onde potersi recare a Milano per la riscossione: cfr. *Lettere*, cit., p. 24.

4. Il *Parere* fu scritto nel 1583 e pubblicato, dopo una indubbia circolazione manoscritta, a Ferrara nel 1584, presso G. C. Cagnacini et fratelli: cfr. L. Bolzoni, *L'universo dei poemi possibili. Studi su Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma 1980, pp. 97-98.

vanni de' Bardi⁵. Nel 1586 l'edizione della *Poetica* riaccese l'interesse per il Patrizi nella città toscana e il 30 aprile di quell'anno le *Deche*, appena pubblicate, furono oggetto di un'attenta analisi ancora da parte della stessa Accademia⁶. La *Poetica* vedeva peraltro un nuovo intervento del Chersino nella polemica contro il Tasso⁷, che certo contribuì ad aumentare le simpatie medicee per l'opera. La richiesta di aiuto al Granduca cadeva dunque nel momento di massimo interesse per l'opera del filosofo da parte della cultura e della corte fiorentina, tant'è vero che nell'estate del 1586 Patrizi si recò personalmente a Firenze, approfondendo i legami culturali con l'ambiente accademico fiorentino e venendo ascritto in quell'anno, e molto probabilmente in occasione di quel viaggio, all'Accademia della Crusca⁸. Già qualche anno fa Lina Bolzoni, sottolineando il valore dei contatti con gli ambienti fiorentini, aveva segnalato la notizia di un viaggio del Patrizi a Firenze prima del 1587⁹; il brano della lettera del residente a Ferrara del Granduca di Toscana Antonio Costantini (doc. 6) conferma tale permanenza, consentendo inoltre di precisare il periodo in cui il viaggio ebbe luogo. Il Costantini, infatti, scrive di un ritorno del Patrizi a Ferrara da Firenze ai primi di ottobre del 1586, mentre l'altro rappresentante mediceo, Albizi, il 21 luglio del 1586 (doc. 5), trasmette da Ferrara i ringraziamenti del Patrizi a Francesco I per l'intervento in suo favore. Dunque il viaggio deve essere avvenuto tra l'agosto e il settembre 1586, subito dopo l'intervento di Francesco I. Molto probabilmente l'occasione di questo viaggio era stata l'ammissione all'Accademia. Non possiamo comunque escludere una componente di carattere diplomatico, che anzi sembrerebbe emergere dallo scritto del Costantini, in cui il corrispondente granducale sottolineava non solo le lodi che pubblicamente il filosofo, «diventato predicatore», tes-

5. B. Weinberg, *Argomenti di discussione letteraria nell'Accademia degli Alterati (1570-1600)*, «Giornale storico della letteratura italiana», LXXI (1954), p. 188.

6. Ivi, p. 190.

7. *Il Trimerone... in risposta alle opposizioni fatte dal Signor Torquato Tasso al parer suo scritto in difesa dell'Ariosto*, che era aggiunto a *Della poetica di Francesco Patrizi la Deca Disputata...*, in Ferrara, per V. Baldini stampator ducale, 1586.

8. Cfr. P. Donazzolo, *Francesco Patrizi di Cherso*, G. Coana, Parenzo 1912, p. 31. Nei documenti dell'Archivio della Crusca il nome del Patrizi appare dal 1587: cfr. *Catalogo degli accademici dalla fondazione*, a cura di S. Parodi, Firenze 1983, p. 15.

9. L. Bolzoni, *op. cit.*, pp. 104-105.

seva della città granducale, ma anche il fatto che il Chersino aveva tenuto una dettagliata relazione, probabilmente un resoconto verbale, sul suo viaggio, descrivendo gli incontri avuti nella città toscana. L'interesse di Alfonso II e l'eguale interesse fiorentino testimoniato dalla stessa diligenza del Costantini, possono far dunque pensare ad altre implicazioni, magari ancora relative alla vecchia questione del riconoscimento del titolo granducale¹⁰. Senza dubbio però i motivi di più profondo interesse furono per il Patrizi il recarsi nella città del Ficino, alle fonti di quella tradizione neoplatonica di cui ormai era il più autorevole epigono.

Negli anni seguenti, dopo quel viaggio, i contatti tra il Chersino e il mondo accademico fiorentino ebbero sviluppi di grande rilievo. Ancora nel 1591 egli risultava tra i professori di filosofia della Crusca, insieme a due personaggi da lui ben conosciuti, e cioè Iacopo Mazzoni e Francesco de' Vieri, il Verino secondo¹¹. Proprio una lettera del Verino a Baccio Valori del 1590 costituisce una significativa testimonianza dell'interesse con cui nel capoluogo toscano si continuarono a seguire i lavori patriziani. Il Verino, professore nello Studio pisano, è personaggio noto sia per la sua posizione concordistica platonico-aristotelica, sia per una certa sua opposizione alle dottrine telesiane, di cui aveva fatto esplicita menzione nel *Trattato delle Metheore* del 1581¹². Altrettanto noti sono i reciproci interessi tra il professore pisano e il Patrizi: infatti, in alcune lettere indirizzate al Valori¹³, il Chersino esprime apprezzamento, pur limitando il giudizio positivo, per le *Conclusioni platoniche*¹⁴ del Verino. Proprio in una di tali lettere, datata 27 novembre 1589, il Pa-

10. Non credo che l'invito a scrivere tutto quello che poteva in suo favore possa essere ricollegato agli interventi del Patrizi sulla questione del corso del Po e del Reno, che risale agli anni 1579-1580.

11. Archivio dell'Accademia, cod. 23: tra il '91 e il '92 risultano professori di filosofia il Patrizi, Iacopo Mazzoni e il Verino; cfr. *Accademia della Crusca. Gli Atti del primo Vocabolario*, editi da S. Parodi, Sansoni, Firenze 1974, p. 44.

12. *Trattato di M. Francesco de' Vieri, cognominato il Verino secondo, cittadino fiorentino, nel quale si contengono i tre primi libri delle Metheore, nuovamente ristampati e da lui ricorretti con l'aggiunta del quarto libro*, in Firenze, appresso G. Marescotti, MDLXXXII. La critica ai telesiani si trova nel quarto libro aggiunto in questa edizione, p. 227.

13. F. Patrizi, *Lettere ed opuscoli*, cit., pp. 68-71: lettere al Valori del 20 e 27 novembre 1589; qualche mese dopo, il 12 febbraio 1590, Patrizi fa riferimento ad una lettera inviata dal Verino, seppure non rintracciata.

14. F. Verino, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina Christiana*, Firenze 1590.

trizi fa sapere di avere inviato al Valori l'indice dei libri della *Nova de universis philosophia*¹⁵, alla cui conclusione stava lavorando: «...ho ripreso questo mese la mia Filosofia, l'indice de' libri della quale mando qui incluso a Vostra Signoria, insieme con le deche finite della Poetica»¹⁶, raccomandando poi al Valori di far conoscere a Firenze il lavoro che stava compiendo: «Vostra Signoria faccia parte di queste mie fatiche al Signor Alberto della Fioraia col signor Bardi e agli altri intendenti»¹⁷. Dalla lettera al Verino qui pubblicata possiamo dedurre che l'anno dopo, mentre l'opera era in stampa, il Patrizi inviò al Valori il frontespizio già stampato, chiedendo ancora il giudizio degli intellettuali comuni amici; questa volta, tra le «persone intendenti», il Valori incluse anche il Verino¹⁸, a cui chiese una valutazione del frontespizio della *Nova de universis philosophia*.

Le opinioni che il Verino esprime appaiono sostanzialmente diplomatiche. Esse si articolano in tre osservazioni: la prima riguarda il titolo dell'opera e l'inopportunità di definirla come 'nuova filosofia'; la seconda sostiene l'inadeguatezza di porre un principio comune come la luce e il calore, piuttosto che i principi propri di ciascuna specie; il Verino si chiede, infatti, come l'azione della luce solare possa provocare la distinzione delle diverse specie, toccando così uno dei nodi centrali della *Nova de universis*, quello cioè del rapporto tra l'unità ed unicità del principio primo e la molteplicità degli enti. Il Verino rimaneva però sul piano dei principi immediati, del lume e del sole visibile, senza tener conto, e forse non era in grado di farlo, della distinzione che il Patrizi avrebbe posto nella sua opera tra la luce visibile e la luce come principio metafisico, tesi esposta nella *Panarchia*, dove tale problema, centrale per tutta la metafisica patriziana, viene affrontato stabilendo in chiave neopla-

15. F. Patricii *Nova de universis philosophia. In qua aristotelica methodo non per motum, sed per lucem, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo tota in contemplationem venit Divinitas. Postremo methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur*, Ferrariae, apud B. Mammarellum, MDXCI.

16. F. Patrizi, *Lettere ed opuscoli*, cit., p. 70.

17. *Ibid.*

18. La lettera del Verino che qui si pubblica è del dicembre del '90, troppo distante dall'invio dell'indice al Valori del novembre '89; sappiamo invece che tra la fine del '90 e inizi del '91 il Patrizi aveva inviato a diversi corrispondenti il frontespizio dell'opera; ad esempio, nella lettera del 12 gennaio del 1591 (*Lettere ed opuscoli*, cit., p. 72) egli ringrazia il conte Guidobaldo Bonorelli per aver mostrato «il foglio del principio della mia filosofia» al cardinale Federico Borromeo.

tonica il rapporto tra il 'Principio primo' e i 'Principi principati'¹⁹. La terza osservazione riguarda la scarsa originalità della tesi attribuita a Patrizi secondo cui la luce ed il lume sarebbero «principi delle cose come cognoscibili», mezzo tra le cose sensibili e gli occhi; queste tesi, ricorda il Verino, sono già state sostenute da Platone ed Aristotele, il quale ha però aggiunto l'intelletto agente come necessario per la conoscenza 'in universale'; queste dottrine sono poi state acquisite dalla Chiesa tramite Agostino e Tommaso. La sostanza delle critiche del Verino, conformemente al suo atteggiamento concordistico, verte comunque sulla mancanza di originalità, per cui le teorie enunciate dal Patrizi non sono affatto nuove, ma sostanzialmente già presenti in Platone ed Aristotele. La sostanza di quanto il titolo lasciava intravedere era già stato detto dai «prencipi et primi maestri» della filosofia antica e da questi passata alla teologia cristiana. La luce, il lume, il raggio del Chersino possono avere senso solo come mezzi atti a nascondere le verità filosofiche al volgo. Ma è l'osservazione iniziale che a mio parere dà la misura della lontananza dei mondi intellettuali a cui appartenevano i due filosofi, allorché il Verino esordisce: «io non giudico che e' si dovesse intitolare *Nuova filosofia*, perché questa parola *nuova* la fa sospetta di poco sicura... perciò io harei più presto detto antica che nuova, o vero nuova conforme all'antica». Era insomma l'idea stessa di una ricerca filosofica presentata come innovativa che lasciava perplesso il professore pisano, una perplessità che forse nasceva anche da una maggiore consapevolezza della situazione in cui si trovava la cultura italiana alla fine del XVI secolo. Colpisce infatti che appena due anni dopo, nel 1592, all'inizio della vicenda inquisitoriale che portò alla proibizione della *Nova philosophia*, il Patrizi, nelle *Declarationes* scritte in risposta alla prima censura, sentisse il bisogno di giustificare proprio il titolo della sua opera, con parole che sembrano quasi riferibili alla lettera del Verino di due anni prima: «Cur statim in titulo inscripsi *Nova philosophia*? Deinde contextus initio *novam veram integram philosophiam* me conditurum proposuerim. Huius rei ratio est...»²⁰; ragione principale era la constatazione che le filosofie degli antichi non erano *integrae*, cioè strut-

19. Su questo argomento cfr. A. L. Puliafito, «*Principio primo*» e «*principi principati*» nella «*Nova de Universis Philosophia*» di Francesco Patrizi, «Giornale critico della filosofia italiana», LXVII (1988), pp. 154-201.

20. Cito da T. Gregory, *L'«Apologia» e le «Declarationes» di Francesco Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, p. 422.

turate, o perché disperse in un gran numero di libri, come nel caso della filosofia «antiquissima Trismegisti admirabilis»²¹, o perché concepite in modo tale non da far derivare sistematicamente da un primo ed unico principio tutti gli enti, come nel caso della filosofia aristotelica. E dunque il Chersino poteva affermare: «Nos a luce coepimus: nonne hoc novus est?»²².

In realtà, poi, quella del Patrizi voleva essere proprio una filosofia 'nuova ma conforme all'antica', ma l'antico' di cui parlava il Verino erano Aristotele – anche se letto in un blando tentativo concordistico –, e la tradizione aristotelico-cristiana; quello del Patrizi era un 'antico' che proprio come tale veniva a caricarsi di un significato dirompente nei confronti di un ordine filosofico fondato su una dottrina, quella aristotelica, che ai suoi occhi aveva saccheggiato e poi cancellato le più profonde e davvero antiche radici del pensiero. Quelle radici ora la sua 'nuova' filosofia, si riprometteva di riprendere, ponendole alla base di un complesso progetto di rinnovamento e riunificazione della cristianità. D'altra parte il Verino con le sue osservazioni si mostrava perfettamente coerente con le proprie opzioni filosofiche, così come le aveva espresse nel citato *Trattato delle metheore*. Qui dichiara di farsi guidare da Aristotele, letto secondo i dettami della scolastica, poiché «è falso similmente che la filosofia faccia gli uomini increduli, quegli dico che vi attendono come si conviene, et che riducono i concetti che paiono contrari alle verità cattoliche a pio e vero sentimento, come ha fatto lo Angelico Dottore S. Tommaso d'Aquino ne' suoi commentari sopra Aristotele»²³. Sempre nelle *Meteore*, e in particolare nel quarto libro aggiunto proprio nell'edizione del 1582, precisa il suo atteggiamento per cui, pur rivendicando sempre la valenza aristotelica del suo argomentare, sembra recuperare il complesso degli interpreti aristotelici e fare un timido appello al senso stesso, ritenendo così di seguire il metodo proprio di Aristotele²⁴. Su specifiche questioni, poi, si pone anche in contrasto con la lettera aristotelica: così, a proposito della via lattea, sembra quasi trovarsi d'accordo col Telesio, da

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. *Trattato delle metheore*, cit., [c. 5r].

24. «Pure io mi varrò al solito di Aristotele, et de suoi migliori interpreti, confrontando ogni concetto ancora con quello che apparisce al senso, tenendo quello istesso ordine che tiene questo gran filosofo» (ivi, p. 182).

lui criticato nella stessa opera²⁵, nel respingere l'argomento aristotelico secondo cui «il circolo latteo sia esalatione secca et grossa accesa sotto a quele tante stelle», sostenendo invece che la via lattea non è altro che «quel colore bianco risultante in cielo dal lume di tante stelle»²⁶.

Altro atteggiamento in materia di libertà del filosofare, pur forse con minor dottrina, troviamo in un altro toscano amico del Patrizi, del Telesio e del Persio, nonché di Della Porta, Giulio Cortese e Alessandro Farra. Mi riferisco al cardinale pistoiese Bonifacio Vannozzi, prelado di luminosa carriera ecclesiastica. Nato a Pistoia nel 1540, si addottorò nello Studio di Pisa, dove fu rettore nel 1573 e '74²⁷. Fu quindi a Napoli al servizio del principe di Sulmona. Nel 1582 fu inviato in Spagna, da dove rientrò in Italia nel 1585, per consegnare a Francesco I de' Medici il Toson d'oro. Soggiornò poi per alcuni anni a Torino²⁸, dove, su incarico del Duca di Savoia, fondò l'Accademia degli Incogniti²⁹. Nel 1589 lo troviamo ancora tra Napoli³⁰ e Venafrò, e poi a Roma, prima come protonotaro apostolico, e poi come segretario di Enrico Caetani, che seguì intorno al 1591 in Polonia³¹. Tornato in Italia nei primi anni del XVII secolo, divenne segretario di Paolo V fino alla morte nel 1621; prese parte alla seconda Accademia Veneziana – da non confondersi con la precedente Accademia Veneziana della Fama – fondata negli ultimi anni del XVI secolo da Fabio Paolini. Il primo volume delle lettere, che reca la data del 1604, è appunto indirizzato agli accademici, come si dice nella conclusione³². Nel corso di tali spostamenti, peraltro normali per un ecclesiastico e segretario, il

25. Ivi, p. 227.

26. *Ibid.*

27. V. Capponi, *Biografia pistoiese*, Rossetti, Pistoia 1878, pp. 384-386; A. Fabroni, *Historia Academiae pisanae*, II, Pisis 1792, p. 460. Traggo da qui la data di nascita, ma qualche dubbio mi sembra legittimo, poiché è improbabile che fosse ancora allo Studio ad oltre trent'anni.

28. *Delle lettere miscellanee* del signor Bonifatio Vannozzi I. C. Pistolese et protonotario Apostolico. *All'illustrissima et preclarissima Accademia Veneta*, I, in Venetia, Appresso G. B. Ciotti, MDCVI, p. 13 ss.

29. Ivi, p. 114, lettera non datata a Pierantonio del Verro a Pistoia.

30. Ivi, p. 23, lettera da Napoli a destinatario anonimo del gennaio 1589.

31. Ivi, p. 374.

32. Ivi, p. 660. In un'altra lettera dello stesso volume, indirizzata a Gian Piero Airoldo Marcellino a Venezia nel 1606, così si esprime: «Io mi prezzo più del titolo di Accademico Veneto, che di qualsivolgia titolo prelatesco che mi si dessi» (ivi, p. 110).

Vannozzi instaurò una fitta rete di rapporti culturali con numerosi intellettuali dell'epoca, per la maggior parte legati al platonismo e all'antiaristotelismo di fine '500. Testimonianza significativa di tali contatti, fortemente connotativi sul piano culturale, è costituita dalla sua ampia raccolta epistolare, pubblicata nel corso dei primi decenni del XVII secolo in tre volumi pubblicati tra Venezia, Roma e Bologna³³. Importante mi sembra soprattutto il primo volume, nel quale compaiono lettere al Persio, al Telesio, al Patrizi, al Della Porta, al Farra³⁴ e a Giulio Cortese³⁵. Tutte personalità con evidenti caratterizzazioni e, a quella data, ormai 'scomodi', autori di opere, o definitivamente condannate dalla censura, o fortemente sospette, opere che il Vannozzi, pur sotto l'ambiguità della lettera priva di datazione, ammetteva in sostanza di avere letto ed apprezzato. La figura del cardinale pistoiese è però significativa anche per un altro rilevante aspetto. Oltre all'esplicita vicinanza al neoplatonismo e all'interesse per l'ermetismo e l'arte della memoria, in una lettera indirizzata ad un interlocutore sconosciuto, senza data, ma con ogni probabilità immediatamente posteriore al 1602³⁶, propone una aperta difesa delle teorie bodiniane contro la critica a cui le aveva sottoposte Fabio Albergati nei suoi *Discorsi politici*. È certamente rilevante il tentativo del Vannozzi di contrastare quello che era uno dei motivi centrali su cui insistevano il testo dell'Albergati e molti dei polemisti cattolici ad esso precedenti, e cioè il legame tra le dottrine di carattere spirituale presenti nell'opera del Bodin, ormai giudicate eretiche, e le teorie politiche, che così si cercava di coinvolgere in un'unica condanna³⁷. Il Vannozzi rispondeva con la chiara distinzione tra la fede, per la quale è necessario sottomettersi alla Chiesa, e la filosofia, nella quale è possibile invece giudicare se-

33. Per il primo volume cfr. nota 28. *Delle lettere miscellanee del Sig. Bonifatio Vannozzi Dottor Pistolese, e Protonotario Apostolico*, II, in Roma, ad istanza di G. P. Gelli, Appresso P. Manelfi, MDCVIII. *Delle lettere miscellanee di Mons. Reverendissimo Bonifatio Vannozzi Dottor Pistolese, e Protonotario Apostolico*, III, in Bologna, presso B. Cochi, MDCXVII.

34. *Lettere*, I, cit., pp. 10-11.

35. Ivi, p. 86.

36. Vannozzi, *op. cit.*, *Lettera al Sig. Cavaliere N. N. N.*, pp. 104-106; la data è ovviamente posteriore alla pubblicazione di F. Albergati, *Dei discorsi politici libri cinque, ne i quali viene reprobata la dottrina politica di Giovanni Bodino e difesa quella di Aristotele*, Roma, per L. Zanetti, 1602.

37. Cfr. D. Quagliani, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992, pp. 169-197, 219-225.

condo la propria ragione. Per cui anche un autore condannato come il Bodin potrà essere valutato da due punti di vista:

Perloché non è cosa nuova, né peccato, né errore, se si impugnano molti luoghi, et molte propositioni peripatetiche, et il Bodino non è proibito per havere detto, o sentito, o scritto contro Aristotele, ma si bene per haver scritto, o sentito o detto cose non approvate, et non ricevute da Santa Chiesa. Di maniera che nel parlar del Bodino, noi possiamo considerarlo sotto due rispetti, l'uno come christiano, et catolico, et in questo doviamo farne il medesimo giudicio che ne fa la Chiesa, l'altro è considerandolo come filosofo, et come politico, nel qual modo, l'Albergati può a talento suo farne un giudicio, et uno un'altro. Et potrebbe avvenire che sotto questa seconda consideratione vi fusse chi sentisse col Bodino, et dissentisse dall'Albergati, perché qual error commetterò io, se mi verrà detto che il Bodino, per caggion d'esempio, intendesse meglio la diffinition della Repubblica che non l'intende Aristotele né il suo seguace Albergati?³⁸

Si tratta evidentemente di un tentativo volto a 'salvare' dall'attacco romano il pensiero politico della *Republique* unendo a ciò una lucidissima critica al pedissequo aristotelismo che percorre il testo dell'Albergati:

I capitoli de cinque libri del signor Albergati, sono in tutto quaranta, et tanti che, da pochissimi in fuori, contengono un simile argomento: il Bodino ha mal inteso la tal cosa, Aristotele l'ha bene intesa; il Bodino assegna male, Aristotele assegna bene, et va discorrendo; o è egli possibile che in tanti punti et in tanti capi, et in tante materie, l'abbia sempre ben intesa Aristotele et male intesa il Bodino? A me par egli impossibile. Né mi muove a ciò l'haverlo detto il Bodino solamente, ma per haverlo detto altresì filosofi superiori al Bodino. Ma quando bene non lo havesse detto veruno, et paresse a me di sentir in qualche cosa diversamente da Aristotele, che, o chi, mi vieta il farlo?³⁹

Un particolare significato assume la vera e propria rivendicazione di libertà filosofica dell'ultimo paragrafo. L'atteggiamento del Vannozzi conferma le conclusioni di studi recenti che hanno colto il legame tra il neoplatonismo, in particolare quello patriziano che si illudeva di poter diventare lo strumento ideologico per un rinnovamento della cristianità affidato agli stessi gesuiti, e la difesa dei *politici*, mostrando inoltre come la Chiesa di fine Cinquecento presentasse al suo interno posizioni ed atteggiamenti alquanto differen-

38. Vannozzi, *op. cit.*, p. 104.

39. *Ibid.*

ziati⁴⁰. Come sostiene in modo convincente Enzo Baldini, tra il 1588 e il 1594 si consumò nell'ambito della curia romana quello scontro che diede luogo al definitivo assetto dottrinario e politico della Chiesa della Controriforma. Da una parte il mutato atteggiamento di Sisto V nei confronti della Francia, che faceva intravedere la possibilità di compromessi con il mondo riformato; dall'altra la chiamata a Roma del Patrizi fecero apparire possibile l'idea di una grande riforma della cristianità vertente intorno a un profondo rinnovamento dei cardini filosofici su cui si era attestata la Chiesa nel corso del Cinquecento. Un'illusione che sembrava prendere corpo intorno allo spregiudicato progetto patriziano⁴¹ e che fu, come è ben noto, una delle cause determinanti del ritorno in Italia di Bruno. Tale disegno, benché finisse poi sconfitto, era penetrato profondamente nel cuore stesso della curia pontificia; l'avversione all'aristotelismo «si sposava in non pochi fautori del rinnovamento teologico e filosofico con l'avversione sia nei confronti della Spagna e della sua egemonia, sia soprattutto nella reale capacità persuasiva (e repressiva) delle misure messe in atto dalla Chiesa post-tridentina»⁴². Il Vannozzi, legato ai potenti cardinali Caetani, a loro volta protettori e antichi compagni di studio del telesiano Antonio Persio, fu certamente uno di quei prelati che si pose in quegli anni in sintonia con quel clima di fermento di idee. Ma se in quel contesto svolse con molta probabilità un ruolo secondario, mi sembra rilevante il fatto che risollevasse quelle tensioni e quei dibattiti nel primo decennio del XVII secolo, quando quel progetto poteva dirsi sconfitto ed era oramai chiara la condanna del Bodin⁴³. Credo che le parole del Vannozzi costituiscano, dopo la pubblicazione del testo dell'Al-

40. Cfr. A. E. Baldini, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di stato di fine Cinquecento*, in *Aristotelismo politico e ragion di stato*. Atti del Convegno Internazionale di Torino (11-13 Febbraio 1993), Olschki, Firenze 1995, pp. 201-226; nello stesso volume cfr. inoltre C. Vasoli, *Il ritorno di Platone, dei neoplatonici e dei «prisci theologi». A proposito della relazione di Enzo Baldini*, pp. 379-382, dove viene ribadita la convergenza tra le speranze di riforma del rapporto tra filosofia e *auctoritas* e il cosiddetto partito «navarrista».

41. Sulla vicenda del Patrizi e sulla sua condanna cfr. ora l'introduzione di A. L. Puliafito Bleuel a F. Patrizi, *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, Olschki, Firenze 1993.

42. E. Baldini, *op. cit.*, p. 213.

43. Sulla condanna di Bodin cfr. R. Crahay, *Jean Bodin devant la censure: la condamnation de la «Republique»*, in *La «Republique» di Jean Bodin*. Atti del convegno di Perugia (14-15 novembre 1980), «Il pensiero politico», XIV (1981), pp. 154-170; nello stesso fascicolo cfr. L. Firpo, *Ancora sulla condanna di Bodin*, pp. 174-186.

bergati, una delle poche difese esplicite del Bodin in Italia, benché posta tra le pieghe di un 'genere' così particolare quale la raccolta epistolare⁴⁴. Indiretta conferma di tale ipotesi appare lo stridente contrasto tra il testo citato e quanto leggiamo in un altro scritto del Vannozzi pubblicato in tre volumi tra il 1609 e il 1612, quindi dopo i primi due volumi delle *Lettere*: il trattato *Della suppellettile degli avvertimenti politici, morali et christiani*⁴⁵, un'ampia e confusa raccolta di aneddoti, sentenze ed aforismi di carattere genericamente politico e morale, in cui non mancano taluni dei riferimenti culturali cui si alludeva: ad esempio, un ampio, seppur generico richiamo al Trismegisto e alla concezione della dignità dell'uomo⁴⁶, ma anche un curioso accenno al telescopio galileiano⁴⁷. In tale contesto, alla fine del proemio nel primo volume, leggiamo questa solenne dichiarazione:

Chi guarderà bene troverà in questi avvertimenti impugnati in qua et in la gli esecrandi dogmi e precetti del Machiavello, del Bodino, del Nera, di Tacito, et più altri marci politici. Non si nominano già sempre, per non generar nausea col fetore de loro innominabili nomi. Dichiariamo bene che di tutti, pare a noi il peggiore Macchiavello, al quale et alle sue detestabilissime opere io dirò sempre, anathema anathema.

Il tono ridondante dell'«anatema», così fortemente stridente con il testo della lettera sopra ricordata, ne fa emergere il carattere prudenziale e lo fa apparire poco credibile per chi solo pochi anni prima rivendicava la libertà di ritenere che il Bodin «intendesse meglio la diffinition della Repubblica che non l'intende Aristotele né il suo seguace Albergati».

Le lettere al Patrizi, da assegnarsi certamente al periodo ro-

44. Cfr. *Le «Carte messaggere». Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, a cura di A. Quondam, Bulzoni, Roma 1981.

45. *Della suppellettile degli avvertimenti politici, morali, et christiani*, 3 voll., in Bologna, appresso gli heredi di G. Rossi, 1609-1612.

46. *Della suppellettile*, II, pp. 536-537.

47. «Il Signor Sergio Venturi Senese, gran matematico, ha fatto uno di quelli occhiali a tromba da veder di lontano, che in perfettione supera di gran lunga que' venuti di fuori, et anco il Signor Galileo n'ha composto un altro che vale assai» (*Della suppellettile*, III, p. 685).

mano⁴⁸ del Chersino, quando già erano iniziati i procedimenti contro la *Nova de universis*, ma pubblicate quando la condanna era ormai effettiva, sembrano confermare tale valutazione. In esse infatti in primo luogo emerge una certa solidarietà nei confronti del Patrizi, allorché il Vannozzi rievoca la memoria del periodo trascorso a Ferrara, dove il Chersino lo conobbe «amico, et seguace più di Platone che Aristotele, et tale mi vo conservando»⁴⁹, un ricordo che poi viene definito amaramente caro e significativamente contrapposto, nella chiusa della seconda lettera, alla memoria *discara* e sempre amara dei tempi presenti: parole in cui credo si possa cogliere un riferimento alle vicende che coinvolgevano l'amico. Di particolare interesse il contenuto della seconda lettera (n.10). In essa il Vannozzi fa riferimento a «ragioni et autorità» che il Patrizi avrebbe addotto come critica a una sentenza attribuita al Trismegisto così strutturata: «Deus est cuius medium in centro est, circumferentia ubique». Alle critiche del Patrizi, che non mi risultano essere presenti nei suoi scritti pubblicati, il Vannozzi ne aggiunge altre in rinforzo. In realtà tutto lo scritto appare percorso da una neanche tanto celata ambiguità. Le critiche avanzate al testo, che nella forma riferita dal Vannozzi non mi pare possa effettivamente attribuirsi agli scritti ermetici, restano su un piano ingenuamente matematizzante, fondate sull'estensione della qualità dell'indivisibilità, attribuita comunemente al punto, al concetto di centro. Infatti, dice il Vannozzi, attribuendo «mezo» al centro ne deriverebbe la divisibilità del centro stesso, in contraddizione con la «supposizion matematica»; inoltre, se la circonferenza venisse considerata «dappertutto», sarebbe altresì anche nel centro, perdendosi così la distinzione stessa tra i due elementi. Bisogna però notare come nelle righe seguenti la sentenza venga in sostanza 'recuperata', posta però su un piano metaforico, per cui il «mezzo», scrive il Vannozzi, deve essere inteso come centro di Dio, ed è la sua circonferenza che deve essere considerata «ubique». Ma proprio dalle similitudini proposte emerge quell'ambiguità di cui si diceva; infatti, dopo qualche riferimento biblico, così conclude: «con tutto ciò, io terrei per molto quell'altra similitudine, che ne fece credo Platone, mentre disse che Iddio era una sfera, 'cuius centrum ubique, circumferentia nusquam'». Sotto il nome di Platone Vannozzi introduce qui una delle

48. Le lettere non sono datate, credo volutamente, ma i ricordi del periodo ferrarese mi sembrano indicazioni evidenti.

49. Cfr. *infra* doc. 9.

più famose metafore ermetiche di Dio, un *topos* per gran parte dell'ermetismo rinascimentale a cui la citazione iniziale sembra solo rassomigliare. Si tratta della seconda sentenza dello pseudo ermetico *Liber XXIV Philosophorum*⁵⁰, che un notevole peso ebbe nel pensiero del Cusano⁵¹ e che si ritrova significativamente in Bruno⁵². Ma la forma stessa della citazione del Vannozzi sembra richiamare un altro autore, certo al Patrizi ben noto, e cioè Francesco Giorgio Veneto, che nel *De harmonia mundi* considerava l'immagine ermetica come simbolo enigmatico della trinità: «Quam trinitatem etiam Hermes sub aenigmate sphaerae docet, dum ait: Deus est sphaera, cuius centrum, id est Pater, est ubique per suam potentiam, circumferentia vero, id est sapientia et Filius Dei, nusquam quia capi non potest, et omnia circumplectit»⁵³. Insomma la lettera, che si era aperta sotto l'apparenza di una presunta critica a Ermete, relativa a un incerto passo, si chiude con la riaffermazione di una delle più tipiche e fortunate immagini ermetiche, i cui significati filosofici, pur senza esplicite citazioni, si ritrovano ampiamente nella *Nova de universis philosophia* e da cui evidentemente il Vannozzi stesso era affascinato. D'altra parte mi sembra si possa ritenere più che un'ipotesi che il libro inviatogli dal Patrizi, di cui parla nel doc. 9, fosse proprio la *Nova de universis*.

Pur nel modesto spessore filosofico del testo, pubblicare una lettera di questo tipo a nove anni dalla morte del Patrizi, quando ormai la condanna della *Nova de universis* era definitiva e totale e lasciare intuire la lettura dell'opera del Chersino e l'ammirazione per quelle tematiche che furono al centro dello scontro di culture e mentalità di cui si è detto, assumeva obbiettivamente il sapore di

50. «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam», in pseudo Ermete, *Liber viginti quatuor philosophorum*, di cui ho consultato la seguente edizione: *Le livre des XXIV philosophes*, traduit du latin, édité et annoté par F. Hudry, Editions J. Millon, Grenoble 1989, p. 93.

51. *De docta ignorantia*, II, 12; cfr. G. Federici Vescovini, *Temi ermetico-platonici de «La docta ignorantia» di Nicola Cusano*, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di P. Prini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 117-132.

52. Tra i vari riferimenti, cfr. *Causa*, BDI 321.

53. Francisci Georgi Veneti minoritanae familiae *De harmonia mundi totius cantica tria*, Venetiis, in aedibus B. de Vitalibus calchographi, MDXXV, c. XLV. E. Garin in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1979, p. 145, ricorda come R. Fludd in *Monochordum mundi symphonicum*, Francoforte 1623, p. 299, citi il detto ermetico proprio attraverso lo Zorzi. Cfr. inoltre F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1981, pp. 271 ss.

una postuma e coraggiosa solidarietà, nonché di una rievocazione di un certo clima culturale, quello italiano di fine Cinquecento, quando, con la chiamata a Roma del Patrizi, i fautori della nuova filosofia ebbero l'illusione di una possibile vittoria e quando all'interno stesso della Chiesa era tutt'altro che definito l'atteggiamento da tenersi nei confronti di quel complesso di filosofie, legate al neoplatonismo e all'ermetismo, che da Patrizi a Bruno si proponevano quali strumenti di riforma della cristianità. Le lettere al Telesio e al Della Porta, infine, si collocano in questo clima di ricordi. La prima, in cui il Vannozzi esorta il Cosentino a recarsi a Napoli, testimonia dell'interesse con cui negli ambienti napoletani vicini al Duca di Nocera si seguivano i suoi studi. La missiva, come gran parte di quelle indirizzate ai filosofi, non è datata, ma collocabile, in base ai dati sulla biografia del Vannozzi, alla fine degli anni '70, relativa dunque ad uno dei diversi soggiorni del Telesio a Napoli, che in quegli anni furono numerosi. La lettera al Della Porta risale, con ogni probabilità, agli anni tra il '90 e il '91, durante uno degli 'ozi venafрани' del Vannozzi. Oltre al tono gradevole, giocato sulla spiritosa trovata dello scambio del lodatissimo olio d'oliva venafrano con l'arte della memoria, quella più segreta e tenuta nascosta, è rilevante l'interesse stesso del Vannozzi per le opere del Della Porta⁵⁴, di cui si cita anche la sospetta *Magia naturalis*. Ancor più degno di nota l'interesse accennato per la mnemotecnica, che aggiunge ulteriori elementi a un quadro di riferimenti culturali ben definito.

DOCUMENTI

1

Archivio di Stato di Firenze, Mediceo del principato 2903, Registro delle lettere dell'ambasciatore in Ferrara Camillo Albizi a Francesco I de' Medici. Da una lettera del 7 luglio 1586; carte non numerate, ma ordinate cronologicamente.

... Un altro negotio ho [debbo io⁵⁵] da proporre a Vostra Altezza qual'è di favorire appresso al Vice Re di Sicilia Francesco Patricio huomo chiaris-

54. Un'altra lettera al Della Porta si trova nel vol. II, p. 177, scritta da Roma, non datata, ma posteriore al 1593, in quanto viene citato il *De refractione optices*, Neapoli, ex officina H. Salviani, apud J. Carlinum et A. Pacem, 1593.

55. L'originale della lettera nella filza Med. 2902 (pp. non num.), contenente appunto *Lettere originali da Ferrara*, che reca l'unica variante indicata tra parentesi.

simo e noto per molte sue singolar virtù, come piena fede ne fanno li suoi scritti e particolarmente quelli de la sua *Poetica*⁵⁶ già mandati fuora, et oltre ad ogni altro suo merito si aggiunge quello d'esser affettionatissimo servitore di Vostra Serenissima Altezza e lodatore de la sua Serenissima Casa. Si che ogni utile che gli verrà da le sue raccomandationi lo riceverà da la bontà e grandezza de l'animo suo, e farà conoscere, quanto sia pronta a beneficiare gli huomini di vaglia; e quel che desidera sarà in un memoriale a parte che viene con questa...

2

*A. S. F., Med. del princ. 782, c. 15r, lettera di Francesco Patrizi all'ambasciatore Albizi*⁵⁷.

Molto illustre Signor Ambasciatore.

Il signor Giacomo Ferrari, Segretario del Serenissimo di Ferrara a Madrid, scrive al Patricio di haver già mandato il dispaccio di Sua Maestà Cesarea in Sicilia per riscuotere li denari di esso Patricio da quella Camera che sono Ducati 659 e dato autorità a chi deve negoziare questo fatto. E non scrive nome ne cognome suo. Però fia bene che i rispondenti la, degli amici di Vostra Signoria Molto Illustre, cerchino di intendere a quegli uffici, ove sogliono capitare questi negozi, e specialmente a quello ch'è sopraposto alle spoglie delle chiese, e intendere chi sia colui che ha questo carico. Ed aiutarlo in ciò che sarà bisogno. E fra tanto egli scriverà a dicto Ferrari che gli dica il nome di chi ha il negotio in mano. Et di ciò pregando Vostra Signoria Molto Illustre con quella maggior efficacia che può le bacia le mani.

Di casa alli 6 Luglio 1586

Di Vostra Signoria Molto Illustre
Servitore affettionatissimo
Francesco Patrici.

3

A. S. F., Med. del princ. 269, c. 90r. Da una lettera del Granduca all'ambasciatore Albizi a Ferrara, 11 luglio 1586.

56. *Della poetica di Francesco Patrici, La deca disputata...*, in Ferrara, per V. Baldini stampator ducale, 1586; *Della poetica di Francesco Patrici La deca istoriale...*, in Ferrara, per V. Baldini, 1586.

57. Si tratta di un foglio inserito nella filza 782 del Mediceo, recante la firma indubbiamente autografa del Patrizi; dal contenuto e dalla data sembra essere il memoriale di cui parlava l'Albizi o perlomeno una parte di esso.

... Si è scritto a favore di Francesco Patricio.

4

Ibid. Lettera di Francesco I al Viceré di Sicilia dell'11 Luglio 1586.

Al Viceré di Sicilia alli XI.

Messer Francesco Patricio huomo di gran merito, per le belle lettere, et scienze, che egli ha, delle quali ha dato saggio al mondo con più sue fatiche, et compositioni, et che portò già alla Maestà Cattolica libri greci molto rari, et che le furono molto cari, ha ottenuto dalla maestà sua un ordine, che per quel conto, et per mercede li sia pagata in cotesto Regno non so che somma de denari; et portando io affettione alla sua virtù, prego l'eccellenza vostra a mostrarsele anco per amor mio, propitia, et favorevole in tutto quello che li bisognassi la authorità di lei per l'effettuazione della liberalità et gratia di sua Maestà, et assicurasi l'Eccellenza Vostra, ch'io lo riceverò in così buono grado, come se il piacere fusse fatto a me medesimo, et offerendole al rincontro ogni servitio le bacio la mano.

Di Fiorenza.

5

*A. S. F., Med. del princ. 2903. Da una lettera dell'ambasciatore a Ferrara, Camillo Albizi, a Francesco I, alla data 21/7/1586, cc. non num.*⁵⁸

Messere Francesco Patricio humilmente le bacia le mani, rendendole gratie del favor fattogli de la lettera al Vice Re, il che sendo stato fatto a mia richiesta, quanto più posso humilmente gliene riferisco gratie e bacio le mani.

6

A. S. F., Med. del princ. 2902, da una lettera dell'altro residente in Ferrara, Antonio Costantini, al Granduca di Toscana, 13/10/1586, cc. non numerate.

... Ha commesso detto Signor Duca al Patricio che stenda scritture, e che metta in carta accuratamente tutto quello che possa fare in suo favore. Il qual Patritio ritornò a Ferrara la settimana passata, e di filosofo ch'egli era,

58. L'originale della lettera nella filza Med. 2902, *Lettere originali da Ferrara*.

è diventato predicatore e delle sue prediche che fa ogni giorno e ogn'ora et a qualsivoglia sorte di persona, altro non è il soggetto che le lodi di cotesta città, et del Serenissimo padrone, della cui grandezza, magnanimità, gentilezza et incredibil cortesia fa diventare ammiratore chiunque l'ode. E di quanto ha egli costà visto, udito e fatto, e ricevuto, ne ha fatta diligente relatione al Signor Duca.

7

Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Fondo Rinuccini, filza 27⁵⁹; copia di lettera del Verino a Baccio Valori del 12 dicembre 1590.

Copia⁶⁰. 1590 a di XII di Dicembre 1590.

Clarissimo Signor mio sempre colendissimo, il Signore Baccio Valori.

Vostra Signoria clarissima mi ricerca che io le dica liberamente il mio parere della nuova filosofia del Signor Francesco Patritio, et per Georgio Mariscotti m'ha mandato il primo foglio. Per satisfarle dunque, l'opinione mia di questa dottrina di questo grand'intelletto et fecondissimo divisa in tre sentenze la prima delle quali è intorno al titolo: io non giudico che e' si dovesse intitolare *Nuova Filosofia*, perché questa parola nuova la fa sospetta di poco sicura, atteso che la cognizione è un ritratto delle cose in universale, et queste essendo sempiternae ella ancora è sempiterna. Se bene in un tempo più o meno perfetta, onde Aristotele quando vuole accrescere fede a qualche sua sentenza dice che l'è opinione antiqua; perciò io harei più presto detto Antica che Nuova, o vero nuova conforme all'antica. Il secondo mio parere è che questa sua filosofia ridotta a lo vero sentimento sia la medesima che quella di Platone et d'Aristotele, i quali ancor essi ci mostrano come il lume del sole visibile, con le cause prossime fa alla generazione di queste sostanze di qua giù generabili et corrutibili, ma il sole et l'altre stelle son principi comuni, et ci bisognano i proprii; come dell'huomo l'huomo con la donna, del cane il cane et la cagna; altramente le cose non sarebbero distinte di spezie tra loro, et indarno gli agenti prossimi opererebbero per generare altre cose simili a loro per conservarsi. Onde terzo io istimo che il Signore Francesco ancor esso si conformi con l'antica verità approvata da gran filosofi per la conformità con le cose fuori dell'a-

59. La filza 27 del fondo Rinuccini è costituita da un notevole numero di lettere a Baccio Valori; i fogli appaiono sciolti e non numerati, ma distinti per il nome del mittente; la lettera si trova in un fascicolo di lettere di diversi al Valori e corrisponde al n. 139.

60. L'indicazione *copia*, posta nel margine in alto a sinistra del foglio pare della stessa mano che ha copiato il resto della lettera.

nima, con le regole della logica, et fattone la riprova nelle dispute dove da valenthuomini valorosamente la si difende. Et se il Signor Patrizio dicesse «io dico che la luce et il lume et il raggio son principii delle cose come cognobili [*sic*]», questo stesso ancora hanno detto Platone et Aristotele. Come col senso et in particolare la luce visibile fa in modo perfetto il mezzo che le cose sensibili per esso mandano all'occhio la simiglianza di loro stessi, per le quali le cose si veggono; come poi intelligibili in universale questi stessi gran savii apertamente ci dimostrano bisognarci il lume dell'intelletto agente, intelletto divino; come ciascuno può vedere quanto a Platone nel 6° libro della sua *Repubblica*, et quanto ad Aristotele nel 3° libro dell' *Anima* al 2° capo. Così fatte sentenze et tante et tante altre di questi prencipi et primi maestri sono state ricevute da theologi et Santi della theologia rivelata; come da greci et tra latini da Agostino Santo ne loro scritti, quelle di Platone; et tra gl'altri Dottori di Santa Chiesa latini hanno accettati i concetti di Aristotele, come si può vedere in tali opere di San Tommaso di Aquino, di San Bonaventura, et da altri simili. Onde per questa et per l'altre cagioni sopradette io son di parere che il signor Patrizio ancor esso l'intenda così, ma che habbia con un nuovo modo di luce lume et raggio voluto aggiugner tanto più di splendore alla filosofia che ella si occulti alla debole vista di vili et bassi intelletti et solo si scorga da nobili et di perfettissimo vedere, in cambio di servirsi di numeri o favole o del dire stretto; come con i numeri l'usò Pythagora, con le favole gl'antichi theologi et poeti gentili, con quelle et con queste Platone, et con le frasi strette Aristotele. Ma⁶¹ se il Signore Patrizio in questa sua nuova filosofia ha nuovi et più sottili intelletti, io che sono invecchiato ne' platonici, peripatetici et theologi, et per tali mezzi meglio ho legati nell'animo, de suoi non ne sono capace et più con lodi et meraviglia gl'accompagno a molto più nobili et sottili spiriti, che più nobilmente la riceveranno ne regali loro palazzi et ne prenderanno le nuove et alte verità accompagnate con la luce splendore et raggio in grande abbondanza. Le bacio con ogni reverenza et con affetto d'amore le mani di cuore offerendomele et raccomandandomele. Quanto alla mia miserabile indisposizione o sia la debolezza senile o la freddezza dell'aria io ho perso la favella in tutto, tanto che sino i miei di casa non mi intendono, et fa di bisogno che metta il mio concetto in carta; pazienza poi che a Dio piace per questo mezzo io stia vigilante, per fornir i miei giorni in gratia sua; che è quello che il tutto penso⁶² et che disiderò sino Socrate, che era filosofo gentile.

Quando Vostra Signoria clarissima scrive al Signor Patrizio degnisi di salutarlo a mio nome.

Di casa alli XII di Dicembre 1590.

Di Vostra signoria clarissima et magnifica

61. Lettura incerta.

62. Macchia di inchiostro nel foglio, lettura incerta.

affettionatissimo servitore il suo
 Francesco Verino 2°

8

Delle lettere miscellanee del signor Bonifatio Vannozzi J. C. pistolese protonotario apostolico, all'illustre et praeclarissima Academia veneta, I, in Venetia, Giovan Battista Ciotti, MDCVI, p. 86.

Al Signor Giovan Battista della Porta,

Io rimango molto ben risoluto, et interamente sodisfatto di dubii ch'io haveva ne' libri di Vostra Signoria *De furtivis litteris*⁶³ et *De magia naturali*⁶⁴, et nell'altro della *Phitognomica*⁶⁵. Et conosco hora la perdita grande ch'io feci, mentre stetti in Napoli, non havendo saputo far, in quel tempo, di molti avanzi ch'io harei potuto far, conversando con esso lei, più frequentemente. Ell'è cosa rara, dar in un buon letterato, et rarissima trovarlo, haverlo amorevole, et che con agevolezza comunichi altrui il frutto de' suoi studii. Io tengo che oggi dì, et per varia erudizione, et per sottigliezza d'ingegno Vostra Signoria sia una fenice, un miracolo de' nostri secoli. Posso scriver sicuramente a Vostra Signoria delle proprie sue lodi, perché affinata in così buona filosofia, non lascerà disordinar l'affetto al prurito et al titillo di questi sussurri, et di questi blandimenti, che per esser veri, io posso con tutto ciò dirgli senza timore, et Vostra Signoria ascoltarli senza rossore. Come quella che biasima assai, chi sa poco, et loda parcamente chiunque sappia molto, essendo noi ordinati dalla natura, et da Dio per sapere, et non per non sapere, già che a cotal fine fu all'huomo, et non al cavallo, dato et infuso l'intelletto.

Io vivo in queste delicie venafriane, et fra l'altre cose, che ci sono esquisite, godo di quel buon olio, che da Oratio fu celebrato tanto, et acciò Vostra Signoria arrivi a saper, col mezo della prova, s'egli si oppose gliene mando questo poco per un assaggio, et per mostra. Se le sarà riuscito, me n'avedrò quando Vostra Signoria mi scriverà, ch'io gliene mandi dell'altro. Questo è di quel vergine, fatto con molta maestria, è bianco, granelloso, tenace, et sodo, simile al mele di Spagna. Molto migliore di quel di Tivoli è egli, che pur anch'esso è in gran predicamento de' golosi, et che fa di grand'honore a panunto et allo scappi. Siavi contrasegno di ciò, che moltissimi

63. Si tratta del *De furtivis literarum notis vulgo de ziferis*, Neapoli, apud Scotum, 1563.

64. *Magiae naturalis libri XX*, Neapoli, apud H. Salvianum, 1589; credo che il Vannozzi si riferisca a questa edizione e non a quella troppo lontana del 1554.

65. *Phitognomonica octo libris contenta*, Neapoli, apud H. Salvianum, 1588.

de' primari, et de' proceri della Corte romana vogliono ogn'anno esserne proveduti qui più tosto che a Tivoli. Con arte ho lodato questa mercantia, per farla costar più cara a Vostra Signoria dalla quale io ricerco per pagamento, quel suo trattato della memoria locale, parlo di quel recondito, et tenuto da lei come nel castello d'Atlante, et con le regole del quale, io, io stesso, le ho veduto far mirabilia magna più d'una volta.

9

Ivi, p. 115.

Al signor Francesco Patricio.

Ogni attione di Vostra Eccellenza è virtuosa, perché ell'è veramente filosofo, non solo morale, ma christiano. Ecco che nel farmi degno del suo libro, o che libro, et donarmelo, mostra humiltà, et benignità grande. Et chi son io, a cui si debbano inviar questi favori tanto segnalati, ch'io sto per dire che a pena ne sieno degni i Padri? so che l' Eccellenza Vostra non burla chi l'osserva come fo io, altramente io dubiterei ch'ella havesse fatto conto di mandar la lira all'asino. Ma 'absit', che d'un animo candido, com'è quello di Vostra Eccellenza d'uno che 'est totus teres atque rotundus', si debba sospettar una cosa si laida, et creder che chi ha pien di filosofia la lingua e 'l petto, si mettesse a burlare i suoi più affettionati partigiani. Forse l'Eccellenza Vostra mi stima degno di queste corone, ricordandosi che in Ferrara mi trovò amico, et seguace più di Platone che Aristotele, et tale mi vo conservando, tiratovi dal mio proprio genio, et confermatovi dalla autorità di Vostra Eccellenza che in questa parte si può tener per un oracolo. Hora io non mi metto a ringratiarla di questa sua liberalità, perché non ho capitale che lo vaglia et so so molto bene che Vostra Eccellenza si tien per benissimo pagata, col saper solamente, quanto gusto io riceva nella letitione delle sue eruditissime scritture degne d'essere lette et rilette, da i più esquisiti ingegni, quali non sapranno mai tanto, che in leggendole non doventin più dotti. Viva Vostra Eccellenza, rallegri di haver hora mai eretto alla sua eternità memorie si fatte, che niente potrà contro di loro il tempo, che può tanto contr'ogni cosa. Ami Vostra Eccellenza questo suo additissimo servitore, et permettimi ch'io m'honoro chiamandola mio maestro.

10

Ivi, p. 309.

Signor Francesco Patritio filosofo insignissimo.

Oltre alle ragioni, et autorità addotte da Vostra Eccellenza contro alla fa-

mosa sentenza di Trismegisto che 'Deus est cuius medium in centro est, circumferentia ubique', vi si può aggiungere questa che a me pare gagliardissima et fortissima. Il centro o è, o non è infinito, s'egli non è adunque ha parte, che è contro alla supposition matematica. In ogni maniera adunque pare, che non sia ben fatto assegnar mezo al centro. Similmente se la circonferenza 'est ubique' ella verrà a essere etiandio nel centro; altrimenti come sarebbe egli vero, ch'ella fusse 'ubique'? et s'ella v'è, come salveremo noi che il centro, et la circonferenza non sieno una cosa istessa ma due? Oltre che conceduta l'ubiquità della circonferenza, io non so se sia, bene a dire, che 'sit ubique' nel medesimo modo che noi confessiamo che 'Deus est ubique' avvisandomi che la differenza non sia piccola; et pur parrebbe, che in materia grave, com'è questa s'havesse a star grandemente su l'esattezza, et proprietà delle voci, et de termini, come vuole la buona filosofia; tuttavia si potrà dire a prò, et difesa di quel gran Mercurio, che 'nulum simile idem', et che basta che tra le similitudini apparisca una cotal convenienza, non totale, ma parziale, et col termine delle scuole, 'secundum quandam analogiam'. Overo, che nel detto di Trismegisto non si assegna il mezzo al centro, ma a Dio, né si dice che la circonferenza semplicemente, ma la circonferenza di Dio 'est ubique'. Perché 'Bonitas est in centro', stante che 'nemo bonus, nisi solus Deus; pulchritudo in circulo', come sentivano gli antichi, referendolo Celio, nel principio delle sue *Antiche lectioni*⁶⁶. Anzi soggiugnè di più, qual cosa si può assomigliare a Dio, che non sia deficiente, et mancante in infinito? per ciò in dir, et parlar di Dio, basta dirne quel che si può, et come si può, non essendo sufficiente né huomo, né angelo a parlar bene di Dio, se non Iddio istesso. Perché 'Deus novit quae sunt Dei', et David diceva a questo proposito: 'Attenuati sunt oculi mei, suspicientes in Excelsum'. Si potrebbe anco adattar qui, che s'è come il punto è per se stesso invisibile, et si fa in un certo modo visibile mediante la linea, et il centro altresì mediante la sfera, così per a punto il centro di Dio, cioè la sua essenza invisibile, per se stessa doventa visibile, col mezo della sua circonferenza, cioè delle cose create, che son scala al Fattor, chi ben le stima. Et con San Paolo 'invisibilia Dei, per ea quae facta sunt intellectus conspiciunt'⁶⁷. Con tutto ciò, io terrei per molto quell'altra similitudine, che ne fece credo Platone, mentre disse che Iddio era una sfera, 'cuius centrum ubique circumferentia nusquam'⁶⁸. Vostra Eccellenza, della quale 'eandem opinionem gero, quam de Aristotele Macrobius', cioè che 'vix te aliquid ignorare posse arbitror, si quid autem vero adversum tibi accidit, aut minus praevidisse, aut quod de eodem, ait idem luisse te

66. Lodovici Celii Rodigini *Lectionum antiquarum lib. XXX*, Lugduni, apud S. Honoratum, MDLX, p. 2.

67. *Rom.*, 1, 20.

68. *Le livre des XXIV philosophes*, cit., p. 93.

suspitor⁶⁹. Riceva da me questa poco d'acqua torbida, ch'io non son tale ch'io possa far di Elicona nascer fiume. Nel rimanente io non son buono a odorar non che a gustar l'opere di Vostra Eccellenza. Ammiro sì bene, et stupisco della loro venustà, et bellezza, non perché io la conosca, ma perché io me l'immagino, che secondo alcuni, si son pur trovati de' ciechi che si sono innamorati, o vero la veggio, et la conosco, per forza della Sua Eccellenza, non per acutezza della mia vista, che a questi oggetti rimane come pipistrello al sole. Io voleva chiacchierar un pezzo con vostra Eccellenza, et non posso questa volta. Ma in vece delle chiacchiere dico da buon senno, che se per tempo alcuno Vostra Eccellenza si scorderà di volermi bene, ella sarà di grandissimo scandalo al mondo, il quale vedendo, et sapendo quanto sia amata Vostra Eccellenza, stimata, osservata, sublimata da me, s'adirerebbe, et non potrebbe comportar mai, ch'io non fussi riamato da lei. Bacio le mani a Vostra Eccellenza come fa anco il suo, et mio Gentilissimo Signor Baldinotti⁷⁰ col quale spesso mi trovo a far dolcissimi colloqui della persona di Vostra Eccellenza, con una cara, et amara memoria de tempi passati, discara, et amara de' presenti a quali darà fine quello che ha l'α, et l'ω in mano, quando piacerà a lui, il cui piacere è nostro bene, se noi sapessimo compiacercene.

Bacio le mani a Vostra Eccellenza o Varrone, et o Didimo di questi secoli.

11

Ivi, p. 305.

Al Signor Bernardino Telesio a Cosenza⁷¹.

69. Certamente si riferisce a Macrobio, *Saturnaliorum convivium*, VII, 6, 16.

70. Si tratta del pistoiese Giovanni Baldinotti, nato nel 1559. Per diciassette anni visse a Roma al servizio del Cardinale Giorgio de Rellivil e poi del Cardinale Pietro Gondi. Nel 1602 tornò a Pistoia, dove morì di peste nel 1629. Fu collaboratore del Vannozzi e un suo *Discorso* introduce il 3° vol. delle *Lettere* in cui numerosi sono i richiami a Giulio Camillo Delminio; cfr. la voce curata da G. Guglielmi in *Dizionario biografico degli italiani*, V, Roma 1963.

71. Già nota la lettera che il Vannozzi indirizza al telesiano Antonio Persio, p. 474: «Al signor Antonio Persio a Roma. In Cracovia di gennaio 1597. La sua amorevolezza non ha bisogno di scusarsi, et quando ve ne fusse bisogno per conto della resolutione fatta da lei, non solo non la riprenderei, ma la loderei, come fo rallegrandomi grandemente del luogo che l'illustrissimo mio Signor Cardinale Cesi; le ha dato di Teologo appresso di lui: et perché io reputo mio proprio, ogni comodo, ogni gusto, ed ogni contento di Sua Signoria Illustrissima, così fo conto che chi serve a lui serva a me stesso. Attenda adunque a quel buon servitio, et di me promettosi in ogni sua occorrenza, sicuro, che quanto io ho amato la sua virtù, al-

Il Signor Anania⁷² m'ha chiesto la mancia, dandomi nuova che Vostra Signoria debba esser in breve de nostri, et gli ho detto, che si dichiari, perché io non harò cosa tanto cara ch'io non la doni volentieri per un così caro et desiderato aviso, et l'Illustrissimo Signor Duca di Nocera, che sentì questo suono di mancia, mandò a chiamarmi, et anch'esso voleva impormi taglia per il medesimo annuntio, et io risposi a Sua Eccellenza che se ben non è solito darsi la mancia se non a chi è il primo, io nondimeno sento tanto gusto per questa bramata novella che volentieri la darò anche a Vostra Eccellenza. Hora che s'aspetta più ci terrà Vostra Signoria sospesi? et quando ci leverà di questa infermità così etica, et così tabida? Un filosofo così raro, che dovrebbe darci il rimedio da sedar le perturbationi, ci somministra materia, et fomento ad ingagliardircele? Forse vorrà Vostra Signoria anco in questa esser contrario ad Aristotele? venga di gratia, venga, non faccia sospirar più il suo mecenate, anzi il suo Augusto, dico del Signor Duca di Nocera, Augusto et mecenate non a lei solamente, ma a quanti virtuosi voglioni godere del beneficio della sua liberalità, che è tale da farlo riputar un moderno Alessandro. Io sto contando i minuti, et ogni dì sono a frati dello Spedaletto, che preghino per il buono e presto viaggio di Vostra Signoria. Venga il nostro Socrate, venga il nostro ille dixit, che troverà qui una falange di virtuosi dispostissimi a servirla, honorarla et stimarla con ogni sorta di cara, et di rara dimostrazione. Io poi sarò quel ch'io soglio, per non potere esserle né più più inchinato, né più affettionato di quello ch'io le fui, quando me le diedi, et per servidore, et per seguace.

Bacio a Vostra Signoria le mani.

Di Napoli.

trettanto l'harei premiata se fosse stato in poter mio il farlo. Prego nostro Signore, che la conservi, et prego lei, che mi conservi in gratia di Sua Signoria Illustrissima». Cfr. G. Gabrieli, *Notizia della vita e degli scritti di Antonio Persio Linceo*, «R. Accademia Nazionale dei Lincei. Rend. della classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», s. VI, IX (1933), p. 473.

72. Si tratta, con grande probabilità, di Giovanni Lorenzo d'Anania, nato a Taverna nel 1545 e morto nel 1607. Studiò scienze naturali, lingue e teologia vivendo presso l'Arcivescovo di Napoli Mario Carafa, in un ambiente dunque molto familiare anche al Telesio. Tra le sue opere una *Universal fabrica del mondo, ovvero cosmografia*, Napoli, A San Vito, 1573; nonché *De natura daemonum libri IIII*, Venetiis, apud A. Manutium, 1581, su cui cfr. L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, VI, Columbia University Press, New York 1941, pp. 527-528.

ORNELLA FARACOVÌ

A PROPOSITO DI SATURNO

Nella festa data a Bar-le-Duc per l'incoronazione di Carlo IX, quattro pianeti – Saturno, Sole, Mercurio, Marte –, in unione con i quattro elementi, intervennero ad intonare le lodi del giovanissimo sovrano. Le magnificenze destinate a celebrare, nel 1581, il matrimonio del duca di Joyeuse, favorito di Enrico III, raggiunsero l'apice nella costruzione di un 'théâtre pompeux', sorta di anfiteatro concepito come un modello mobile del cielo – simile forse a quello progettato a Milano per una festa nuziale, un secolo prima, da Leonardo da Vinci – nel quale sette globi ardenti, immagine dei sette pianeti, percorrevano ordinatamente le loro orbite attraverso le costellazioni dello zodiaco. È troppo noto, perché meriti insistervi, il ruolo rivestito dal riferimento alla figura della Vergine-Astrea, e a quella di Ercole, nella celebrazione delle monarchie di Elisabetta d'Inghilterra e di Enrico IV di Francia. Ancora nel 1674, nell'ultima delle grandi feste offerte dal Re Sole nei giardini di Versailles, Apollo, il dio solare, fece la sua comparsa assiso su di un carro trionfale guidato dal Tempo, rappresentato come un vegliardo alato con la testa coperta, e una falce ai piedi, circondato dai dodici segni dello zodiaco. Sono solo alcuni esempi della presenza dei riferimenti mitologici, e delle divinità planetarie, alle origini del simbolismo volto a celebrare, nelle feste, nelle mascherate e nelle danze, non meno che in componimenti poetici e in realizzazioni figurative, la dimensione ideale dei programmi politici. In essa ben si manifesta la consuetudine con temi mitologici ed astrologici, che tanta rilevanza riveste lungo tutta l'età del Rinascimento, quando l'interesse per l'astrologia conosce rinnovata espansione, e i testi di mitografi vecchi e nuovi – da Igino a Fulgenzio, dal Boccaccio delle genealogie degli dèi ai moralizzatori di Ovidio, ai più recenti e universalmente conosciuti Giglio Gregorio Giraldi, Natale Conti, Vincenzo Cartari – sono fonte di ispirazione per artisti e poeti, forniscono spunti alla costruzione di divise ed emblemi, si fanno occasione di riflessione per i filosofi¹.

Della cinquecentesca sopravvivenza degli antichi dèi, e della loro innegabile vitalità, sono testimonianza anche i distici latini sul tempo, inseriti da Giordano Bruno in apertura del *De la causa, principio e uno*. Essi costitui-

1. Sul tema è ancora d'obbligo il rinvio a J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei. Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte rinascimentali* (1940), Torino 1990².

scono una vera e propria rivisitazione dell'antica immagine di Saturno, che diventa ora veicolo di una riflessione originale, propriamente bruniana, intorno al tema del tempo, e al nesso tempo/eternità. Insieme a diverse altre pagine, nelle quali l'immagine del dio-pianeta, signore del Tempo, svolge ruolo significativo tra i numerosi e complessi riferimenti mitologici dell'arte bruniana della memoria, questi versi avrebbero ben potuto trovare spazio nell'ampio scandaglio del tema di Saturno, operato nel classico lavoro di Saxl, Panofsky e Klibansky, se esso non avesse fissato come termine 'ad quem' gli inizi del Cinquecento e la düreriana *Melancholia* ². Del nesso che lega i distici bruniani alla larga circolazione cinquecentesca di motivi mitologici ed astrologici non sembra tuttavia aver tenuto pienamente conto la traduzione francese, compresa nella recente edizione *Les Belles Lettres* ³; in essa sembra invece fedelmente riproporsi l'impostazione della versione italiana resa, quando di mitologia e astrologia la storiografia filosofica era meno avvezza a tener conto, da Augusto Guzzo ⁴. Ma vediamo, in ordine, il testo latino e quello delle traduzioni, francese e italiana, che indicheremo rispettivamente con A, B, C.

A

- Lente senex, idemque celer, claudensque relaxans;
 an ne bonum quis te dixerit, anne malum?
 Largus es, esque tenax: quae munera porrigis, aufers;
 quique parens aderas, ipse peremptor ades,
 5 viscerebusque educta tuis in viscera condis,
 tu cui prompta sinu carpere fauce licet;
 omnia cumque facis, cumque omnia destruis, hinc te
 non ne bonum possem dicere, non ne malum?
 Porro ubi tu diro ravidus frustraberis ictu,
 10 falce minax illo tendere parce manus,
 nulla ubi pressa Chaos atri vestigia parent

2. Il decisivo saggio di E. Panofsky e F. Saxl, *Dürers «Melencolia.I»*. *Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, «Studien der Bibliothek Warburg», II, Leipzig-Berlin 1923, conobbe con l'apporto di R. Klibansky una lunga e avventurosa rielaborazione, da cui scaturì nel 1964 il più ampio lavoro (R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*), sul quale è condotta la traduzione italiana, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino 1983.

3. Il testo latino è in *Causa*, BOeuC III 37; la traduzione francese è ivi, p. 37.

4. La versione di Guzzo, già inserita, insieme al testo bruniano, nel volume *Opere di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Milano-Napoli 1956, p. 303, è riprodotta anche in G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Milano 1985, nota a p. 53 (non numerata). Traduzione e testo sono invece assenti nell'edizione scolastica del *De la causa*, pubblicata da Guzzo a Firenze nel 1942.

ne videare bonus, ne videare malus.

B

- O vecchio, lento e celere, che chiudi e riapri,
dovremo dirti un bene o un male?
Sei largo insieme e tenace; i doni, che porgi, ritogli;
quel che fai nascere uccidi, -
5 e quel che dal tuo ventre generi nel tuo ventre divorì,
tu cui è lecito consumar colle fauci il frutto del tuo seno.
Tutto crei e tutto distruggi; non potrei
dunque chiamarti un bene e chiamarti un male?
Ma quando mi sorprenderai col rapido colpo mortale,
10 colla minacciosa falce, lasciami tender le mani
là dove non appare vestigio del nero Caos:
così non apparirai buono, non apparirai malvagio.

C

- Vieillard qui traînes et files, ouvres et clos,
faut-il te dire un bien, faut-il te dire un mal?
Faux libéral, tu reprends les dons que tu fis:
ta présence fait mourir comme elle a fait naître,
5 et pour enfouir dans ton ventre son propre fruit,
ta bouche peut broyer les produits de ton sein.
comme tu produis tout, comme tu détruis tout,
ne puis-je pas dès lors te dire et bien et mal?
Mais quand me surprendra ton cruel coup furieux,
10 que ta terrible faux me laisse les mains tendre
vers où l'on ne voit pas trace du noir Chaos;
tu te révéleras alors ni bien ni mal.

Lo sfondo mitologico è fornito dall'assunzione di Saturno come significatore del Tempo, sulla quale Bruno tornerà più volte, riproponendo, anche figurativamente, l'immagine del dio in stretto rapporto con una tradizione che passa attraverso *Picatrix*, Ficino e Agrippa, ma non dimentica il diffuso stereotipo trasmesso dalle descrizioni dei mitografi⁵. Si tratta di una identificazione assai antica, frutto della convergenza, già strutturata in ambiente stoico, fra il Chronos divinità del tempo, principio fondamentale della teologia orfica, e il Kronos figlio di Ouranos, che aveva detronizzato il padre, per subire poi la stessa sorte ad opera del figlio Zeus. Con Kronos-

5. «Dio dalla falce potente» è detto Saturno nel *Cantus* (ora in traduzione in G. Bruno, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il Sigillo dei Sigilli*, Introduzione di M. Ciliberto, traduzione e note di N. Tirinnanzi, Milano 1997, pp. 229-342); ma di ampia analisi sarebbero meritevoli i passi sull'immagine del dio-pianeta, signore del tempo, contenuti, oltre che in questo testo, nella *Figuratio Aristotelici Physici auditus*, nella *Lampas triginta statuarum*, nel *De imaginum compositione*. Sul rapporto fra Bruno e l'astrologia mancano del resto a tutt'oggi studi specifici.

Chronos era presto venuto a convergere il Saturno, dio latino delle messi; Cicerone aveva espresso la condensazione che ne era scaturita, scrivendo che Saturno divora i suoi figli, come il tempo produce le età per poi inghiottirle⁶. Grande e astuto in Omero, in una pagina indimenticabile della *Teogonia* Kronos «dai pensieri contorti» assale a tradimento il padre, quando l'inconsapevole Ouranos, «desideroso d'amore», si distende intorno a Gaia, e ne recide rapido i genitali con la falce di adamante, approntata dalla stessa Gaia⁷. Sua è la signoria dell'età dell'oro, secondo una stratificata tradizione, alle cui origini è ancora Esiodo⁸. Divoratore dei propri figli, viene infine sconfitto da Zeus, il più giovane fra loro, che la madre Rea ha salvato, avvolgendo nei panni una pietra, e facendola divorare al suo posto da Kronos. Detronizzato e solitario, va allora, secondo Omero, ad abitare l'estremità più remota della terra e del mare; secondo Esiodo invece – in una versione del mito sulla quale concordano Pindaro e Plutarco – diventa signore delle Isole Beate, dove dorme in una caverna d'oro, nella montagna dell'isola di Ogigia⁹. Nel mito orfico, ha consegnato volontariamente al figlio la misura del tempo; è ancora il padre degli dèi e dei beati, ma è soprattutto l'«astuto, incorrotto, possente, coraggioso Titano», che tutto divora e tutto di nuovo genera¹⁰.

Grandezza, determinazione, fecondità e distruttività: sui molti lati del suo mito, e le dicotomie che esso veicola, A richiama con evidenza l'atten-

6. Per gli stoici cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, a cura di H. von Arnim, framm. 1091; Cicerone, *De natura deorum*, II, 119. Negli *Scholia ad Cratylum* (a cura di G. Pasquali, Leipzig 1908, pp. 17, 59), Proclo fa risalire agli Orfici l'identificazione Kronos-Chronos, che ad onta di ogni ostacolo filologico fu in Grecia, a giudizio di M. Pohlenz, consueta in ogni tempo (cfr. la voce *Kronos* in Pauly-Wissowa, vol. XI, 1922, col. 1986; ma anche coll. 2014 ss.). Il passo di Cicerone è in *De natura deorum*, II, 64. Stesso concetto in Macrobio: «Saturnus ipse, qui auctor est temporum et ideo a Graecis immutata littera Kronos (Kronos) quasi chronos (cronos) vocatur (*Saturnalia*, I, 22, 89). Sul Saturno latino, dio dei campi e dei raccolti, custode dell'erario, sovrintendente al sistema di calcolo con pesi e misure, cfr. Macrobio, *Saturnalia*, I, 7, 24; Tertulliano, *Apologeticum*, 10; Varrone, *De lingua latina*, V, 183; Isidoro, *Etymologiae*, XVI, 18, 3.

7. *Iliade*, IV, v. 59; V, v. 721; *Teogonia*, vv. 167-182.

8. «Dapprima un'aurea generazione di uomini mortali crearono gli Immortali, abitatori delle case d'Olimpo: s'era ai tempi di Crono, quando egli regnava sul cielo», Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 109-11, trad. it. di L. Magugliani, introd. di W. Jaeger, a cura di S. Rizzo, Milano 1988⁴, pp. 99-101.

9. *Teogonia*, vv. 161 ss.; 729 ss.; *Iliade*, VIII, v. 479; *Le opere e i giorni*, v. 173a, ed. cit. p. 105, nota 28; Pindaro, *Olimpiche*, II, vv. 70-74; Plutarco, *De facie quae in orbe lunae apparet*, 941 A.

10. *Inni orfici*, XIII, v. 2 trad. it. di G. Faggini, Roma, Asram Vidya, 1991, p. 53. Alla versione omerica dell'ultima parte del mito si richiama Ovidio, *Metamorfosi*, I, 113; ma v. anche Manilio, *Astronomica*, II, vv. 929-35.

zione nei versi 3-7. Si può notare che sia in B che in C, il «carpere sinu» del verso 6 viene reso riferendo 'sinus' allo stesso Saturno (B: «consumar colle fauci il frutto del tuo seno»; C: «broyer les produits de ton sein»): ritengo più verosimile che Bruno intenda piuttosto alludere allo strappare i figli appena nati dal seno di Rea – che di ciò appunto si vendicherà aiutando Zeus a defenestrare il padre – in accordo con il passo della *Teogonia*, nel quale il grande Crono è descritto divorare i figli «appena ciascuno dal ventre della sacra madre ai suoi ginocchi arrivava»¹¹. Ma la questione più legata ai motivi della filosofia bruniana – «anne bonum quis te dixerit, anne malum?» –, posta nel verso 2, riproposta nel verso 8, ed infine sciolta nel 12, coinvolge anche un altro lato del complesso processo di condensazione che intorno a Saturno la tradizione era venuta costruendo: l'identificazione fra Kronos e Ninib, la potente divinità planetaria sumerica, i cui caratteri avevano profondamente inciso sulla definizione del significato astrologico di Saturno.

La convergenza fra le divinità planetarie e gli dèi greci, già presente ai pitagorici del sec. V, costituisce uno dei temi dell'*Epinomide*; Aristotele accoglie la tesi della divinità dei pianeti, su cui conviene Posidonio, e che diventa, a partire almeno dal sec. I a.C., una sorta di luogo comune largamente stratificato. Ciò che più ci interessa, è che già l'*Epinomide* riprende dalla tradizione orientale l'immagine di Saturno quale pianeta più lento, ricorrendo allo stesso epiteto che apre i versi di Bruno¹². Per gli astrologi antichi la lentezza era la prima delle caratteristiche tecniche di Saturno; essa fa riferimento al suo periodo di rivoluzione (circa 29 anni), superiore a quello di tutti i pianeti dell'astronomia antica, per la quale esso era il pianeta più esterno. A tale posizione, ai confini del mondo, si legava un'altra delle classiche determinazioni di Saturno (assente, peraltro, dal testo di Bruno): la sua natura di pianeta freddo, che riempiva le sfere più alte dell'universo di un gelo glaciale¹³. Alla lentezza e lontananza di Saturno si collegava anche il suo rapporto con la vecchiezza, cui Bruno ci riporta con quel «senex» che costituisce il secondo degli epiteti introdotti a caratterizzare il tempo. Esso non rimanda infatti tanto, o non soltanto, alla tarda età del dio, emarginato da Zeus: non a quella fase della sua vicenda, bensì piuttosto al generare e divorare i figli, alludono i versi bruniani. Il legame fra Saturno e la vecchiezza ha come suo lato propriamente astrologico il collegamento del pianeta, ultimo nella serie che inizia con la Luna, con

11. *Teogonia*, vv. 460-461.

12. *Epinomide*, 983c-987d (per la definizione 'lento', 987c); Aristotele, *Metafisica*, 1074b. Sul tema è ancora punto di riferimento F. Cumont, *Les noms des planètes et l'astrologie chez les Grecs*, «L'Antiquité classique», IV (1935), pp. 5-43.

13. Il motivo passa rapidamente anche nella letteratura non astrologica. Si vedano ad es. Cicerone, *De natura deorum*, II, 119; Seneca, *Naturales quaestiones*, VII, 4,2.

l'ultima età dell'esistenza umana, in un elenco di correlazioni tra pianeti e fasi della vita che mette la Luna in rapporto con l'infanzia, Mercurio con l'adolescenza, Venere con la giovinezza, e così via¹⁴. Ma la ripresa di un classico tema astrologico è ancora più precisa in A nei versi 2, 8, 12, che si richiamano ad una secolare discussione intorno al significato di Saturno, il 'grande malefico' degli astrologi antichi, indicando una soluzione che si proietta di slancio al di fuori di quella tradizione, per saldarsi ad un motivo centrale della filosofia bruniana.

Sia in B che in C, i termini «bonum» e «malum» dei versi 2 e 8 A sono intesi come neutri sostantivati anziché come accusativi maschili concordati con «te», come anche per ragioni grammaticali sembra preferibile supporre, in analogia con i nominativi maschili «bonus» e «malus», concordati con il soggetto sottinteso «tu», del verso 12. Gli interrogativi bruniani circa la possibilità di dire il tempo buono o cattivo si trasformano così in altrettante domande circa la possibilità di dichiararlo un bene o un male. Da un punto di vista concettuale lo spostamento non è di poco conto, poiché non è evidentemente lo stesso dire che una cosa è buona (o cattiva), e dire che essa è in sé un bene o un male. Ma con una resa grammaticalmente e filosoficamente poco convincente del testo latino fa nodo anche l'altra caratteristica, quella che più qui ci interessa, delle due traduzioni: il loro perdere di vista quella distinzione astrologica fra pianeti 'benefici' (Luna, Venere, Giove) e pianeti 'malefici' (Marte e, appunto, Saturno), che costituisce lo sfondo più immediato dei versi di Bruno. Si tratta di un tema largamente presente alla cultura antica, medievale e rinascimentale, strettamente connesso alla discussione, tanto intensa presso i neoplatonici di tutte le epoche, intorno alla liceità dell'attribuzione di effetti malefici ai pianeti. Qualche rapido riferimento a testi assai celebri, fra loro cronologicamente anche assai lontani, sarà sufficiente a suggerire l'idea della diffusione del tema, soprattutto in rapporto all'immagine di Saturno.

Gli antichi dissero benefici Giove, Venere e anche la Luna per l'azione temperata e per la costituzione prevalentemente calda e umida. E considerarono di natura contraria Saturno e Marte, il primo per il rigido freddo, il secondo per l'eccessivo secco (Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 5, 7-12).

Se Saturno è l'unico ad avere la signoria sull'anima, disponendo di Mercu-

14. «Per le differenze delle età della vita esiste un solo metodo di analisi, valido per tutti, che tiene conto della natura umana e si basa sull'affinità e sul confronto delle varie età della vita con l'ordine delle sette orbite planetarie. Si inizia con la prima età dell'uomo e con la prima sfera intorno alla terra, ossia la sfera lunare, e si termina con l'ultima età e con l'ultima sfera planetaria che è la sfera di Saturno», Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, IV, 10, p. 344. Sul tema cfr. anche F. Boll, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethnologie und die Geschichte der Zahlen*, Leipzig-Berlin 1913.

rio e della Luna ed essendo l'astro più dignificato in rapporto all'insieme del tema e ai suoi cardini, rende gli uomini assai solleciti della cura del corpo, inflessibili, profondi pensatori, austeri, rigidi nelle opinioni, attivi, autoritari, vendicativi, parsimoniosi, avari, prepotenti, tesaurizzatori, invidiosi. Se invece non è dignificato, li rende sordidi, gretti, meschini, apatici, stolti, maligni, vigliacchi, diffidenti, maldicenti, misantropi, lamentosi, impudenti, superstiziosi, laboriosi, insensibili, intriganti in famiglia, di umor nero, incapaci di prendersi cura del corpo (Tolomeo, *Tetrabiblos*, III, 14, 77-89).

Saturno rende coloro che sono generati sotto la sua signoria gretti, ansiosi, dispregiatori di se stessi, solitari, febbricitanti, nascosti preparatori di inganni, austeri, pronti ad abbassare la testa, atteggiati nell'aspetto, sporchi, nerastri, mendichi, tristi, infelici, incontinenti (Vettio Valente, *Anthologiarum libri*, I, 2).

Quando alla nascita dei mortali questa stella appare all'astrologo nelle sue proprie case, indica che saranno ricchi, e raggiungeranno grande opulenza, felici e con una vita facile fino alla fine (Manetone, *Apotelesmatica*, IV, 15).

Se Saturno sarà risultato signore della genitura, essendo disposto in essa in maniera opportuna..., renderà gli uomini ispirati, spiritualmente elevati, onorati, buoni, seri, dotati di saggio giudizio; la loro affidabilità sarà rafforzata dal corretto giudizio, ed essi svolgeranno tutti i loro compiti secondo le regole del retto giudizio; ma nei confronti delle mogli e dei figli saranno sempre poco affettuosi (Firmico Materno, *Mathesis*, III, 2).

Saturno... è chiamato Celino, portaface, padre degli dèi, dominatore del tempo, nume sommo, il grande, il saggio, l'intelligente, l'ingegnoso, il divoratore di spazi, il vegliardo profondo, il generatore delle contemplazioni secrete, l'ispiratore di grandi pensieri, il distruttore e il conservatore di tutte le cose, il guardiano e lo scopritore delle cose nascoste che fa perdere e trovare, il dispensatore della vita e della morte, il sovvertitore e il generatore della forza e della potestà (Cornelio Agrippa, *De occulta philosophia*, II, LIX).

Grande malefico, dunque, il Saturno dell'astrologia genetliaca, in un senso assai specifico; in quanto gli siano riferibili lati drastici, unilaterali, poco sfumati, temperabili solo con grande fatica, della personalità individuale. Malefico, si direbbe, in quanto insidiatore dell'equilibrio; significatore, peraltro, di grandi difetti ma anche, a seconda di come si configura in ogni singolo oroscopo, di grandi virtù: durezza, ma anche profondità e tenacia; aridità, ma anche serietà e riflessività; melancolia, se si vuole, nel duplice senso di inclinazione alla depressione, ma anche alla meditazione più ele-

vata¹⁵. È invece nel suo senso più immediato che il riferimento ai malefici effetti planetari viene inteso dai neoplatonici, presso i quali – siano essi ostili alla genetliaca, come Plotino, o proclivi ad accettarne l'interpretazione ermetizzante, come Giamblico – prevale la preoccupazione di respingere comunque il sospetto che agli dèi planetari possa essere attribuito alcunché di malvagio¹⁶. Tale orientamento si riflette puntualmente, nel secondo Quattrocento, nella ficiniana *Disputatio adversus iudicium astrologorum*, dove si dichiara formalmente che «non igitur ad bonum cogimur a celestibus ac multi minus ad malum, siquidem celestia optima sunt, sive globos sive motores consideres»; ciò che non impedisce poi a Ficino di esprimere felicemente, nel *De vita coelitus comparanda*, alcuni dei complessi caratteri del Saturno degli astrologi: «Saturnus non facile communem significat humani generis qualitatem atque sortem, sed hominem ab aliis segregatum, divinum aut brutum, beatum aut miseria pressum»¹⁷. Se non si tengono presenti queste discussioni, si perdono molte delle risonanze degli interrogativi bruniani intorno alla bontà o malvagità di Saturno, e della risposta che si delinea negli ultimi versi, e altri passi e altri testi espliciteranno: quelle discussioni non hanno senso, poiché Saturno non è né buono né cattivo, ha solo la funzione di permettere alle cose – non diversamente da quanto avviene in Anassimandro – di rendersi vicendevolmente riparazione ed espiazione per la reciproca ingiustizia, secondo l'ordine del tempo.

Se tutto questo è vero, appare assai dubbia l'interpretazione dei versi 9 e 10, che sostiene la traduzione fornita sia in B che in C. Il bruniano «porro ubi tu diro ravidus frustraberis ictu/ falce minax illo tendere parce manus», diventa in B «ma quando mi sorprenderai col rapido colpo mortale, colla minacciosa falce, lasciami tender le mani», e in C «mais quand me surprendra ton cruel coup furieux, que ta terrible faux me laisse les mains tendre». Chiunque abbia presente il rigoroso Saturno signore del tempo cosmico, che regola attraverso pesi e misure, con indefettibile precisione, il grandioso meccanismo preposto all'alternanza della notte e del giorno, dei

15. È il caso di avvertire che da un punto di vista propriamente astrologico nati sotto (un buon) Saturno sono assai più gli scienziati e i filosofi che non gli artisti e i poeti. Diversamente orientati gli sviluppi cinquecenteschi del tema della melancolia, cui fa riferimento R. e M. Wittkower, *Nati sotto Saturno* (1963), Torino 1968.

16. «Appresso mi domandi come mai alcuni tra gli dèi sono benevoli e altri malevoli. Questo modo di pensare viene dai calcolatori delle nascite ma si discosta completamente dalla realtà. In effetti, tutti (gli dèi) sono buoni e sono similmente facitori di bene», Giamblico, *I misteri dell'Egitto*, I, 19, trad. it. di A. Anzaldi, Como 1995, p. 36.

17. M. Ficino, *Disputatio*, f. 37v, in *Supplementum ficinianum*, a cura di P.O. Kristeller, Firenze 1937, p. 33; *De vita*, III, 2 (ed. a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone 1991, p. 216).

mesi e delle stagioni, al lento inarrestabile scivolare di segno in segno degli equinozi, secondo il ritmo della precessione – il Saturno cui Giorgio de Santillana ha dedicato pagine indimenticabili¹⁸ –, sobbalzerà nel vederlo trasformato in una entità imprevedibile e bizzarra, che sorprende proditoriamente gli uomini, confuso, si direbbe, con una oscura immagine di morte. Ma questa trasformazione è davvero opera di Bruno?

Spingono a dubitarne mitologia e astrologia, nelle quali Saturno ha sì a che fare con il tempo e la tarda età, ma non specificamente con la morte, che nella prima è rappresentata da altre divinità, e nella seconda ha altri significatori¹⁹. Conforta il dubbio l'iconografia, che a Saturno mette in mano – come nel celeberrimo affresco pompeiano della casa dei Dioscuri – più il falchetto dei mietitori, che non la grande falce dei tagliatori di fieno, propria delle raffigurazioni medievali della morte²⁰: un falchetto che nel mito, ricordiamolo serve a castrare, non a uccidere. Soccorrono, infine, il vocabolario – che oltre e prima del deponente 'frustror' registra la forma attiva 'frustro' – e l'etimologia, che connette il verbo non al sorprendere, ma semmai al rendere vano, al deludere, al mandare a vuoto, come nella forma avverbiale 'frustra'. Diventa plausibile supporre che il «frustraberis» vada inteso come un futuro passivo, e che il «durus ictus» sia sferrato non da, ma contro Saturno, come quando egli viene colpito da Zeus²¹. Il verso 9 dovrebbe allora essere reso più o meno come 'ma quando furioso sarai messo fuori gioco dal colpo crudele', dove al 'messo fuori gioco' potrebbero sostituirsi anche un 'vanificato' o un 'reso inutile', con un'allusione all'esautoramento, e forse persino alla castrazione, sofferti dal dio. Ciò si accorderebbe con una più fedele traduzione del «parce» del verso 10, da rendere con 'evita', 'guardati', anziché con l'improbabile «lasciami» di B (puntualmente riprodotto nel «que...me laisse» di C), che per di più costringe a

18. Cfr. G. de Santillana - H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (1969), a cura di A. Passi, Milano 1983; ma anche G. de Santillana, *Fato antico e fato moderno*, Milano 1986².

19. Nell'astromantica babilonese, la morte è collegata a Erra, che è un aspetto di Nergal (Marte), stella della guerra, non di Ninib (Saturno), stella della legge e della giustizia (stella della Nemesis, lo dirà Vettio Valente, *Anthologiarum*, I, 2): cfr. P. F. Gössmann, *Das Era-Epos*, Würzburg 1946.

20. Solo a partire dal tardo Quattrocento è la falce fienaiola a comparire in mano a Saturno: si veda la documentazione iconografica riportata in *Saturno e la melancolia*, cit.

21. Nell'interpretazione del verso 9 (così come su diversi altri punti di minore rilevanza) mi discosto dalla traduzione di Ludovico Limentani («D'altra parte, dove tu irato meni invano il fiero tuo colpo»), inserita in *Ricordi e studi in memoria di Francesco Flamini*, Perrella, Napoli 1932, pp. 77-8, e anche da quella («D'altra parte, quando tu sarai reso furioso dal colpo feroce andato a vuoto») recentemente fornita in N. Badaloni, *Sulla struttura del tempo in Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), 1, p. 13.

supporre un inesistente 'me' sottinteso. Il risultato complessivo sarebbe di questo tipo:

- Vecchio lento e celere insieme, che chiudi ed apri,
 chi potrebbe dirti buono, o dirti cattivo?
 Sei prodigo ed avaro; i doni che porgi, li strappi;
 proprio tu, che ti presentavi come padre, ti mostri ora come
 uccisore.
- 5 I frutti delle tue viscere fai sparire nelle tue viscere,
 tu che ti permetti di strapparli dal seno materno con le pronte
 fauci.
- Poiché tutto crei e tutto distruggi, non potrei forse
 per questo dirti buono, e dirti cattivo?
- 10 Ma quando sarai messo fuori gioco dal colpo crudele
 guardati dal tendere minaccioso le mani con la falce
 là dove non appaiono le tracce del nero Caos
 affinché tu possa infine mostrarti né buono né cattivo

In questa interpretazione, mentre nei versi 3-8 la figura di Saturno è fissata in quella fase del mito che ruota intorno al generare e divorare i figli, il verso 9 allude all'esautoramento del dio, preludio del suo esilio. Sotto il profilo filosofico, al primo momento corrisponde la sottolineatura della capacità produttiva, e insieme distruttiva, del tempo, mentre il secondo rimarca la netta distinzione fra il tempo e l'eternità, fra il livello dell'essere che si esprime nelle cose dell'universo, sottoposte alla legge distributiva del tempo, e quello proprio all'eternità, che al tempo è sottratta. Il tempo viene riconosciuto nella sua potenza ma anche nei suoi limiti, poiché esso non ha presa sull'eterno. Quest'ultimo si colloca in una dimensione nella quale non vi è traccia del tempo e della sua legge di giustizia, e nemmeno del Caos primordiale, da cui l'universo è scaturito²². Così l'antica discussione sulla bontà o malvagità di Saturno si chiude nello spostamento del discorso sul nesso propriamente bruniano fra tempo ed eternità²³, senza che ciò stravolga la vivida fisionomia dell'antica divinità.

In pagine assai belle, più di cinquant'anni fa, un grande storico del pensiero scientifico, Alexandre Koyré, sottolineò il rischio cui si espongono quanti, traducendo autori del passato, si lascino inconsapevolmente guidare dalle proprie 'moderne' convinzioni, proiettandole sul testo fino a

22. Sul rapporto fra Kronos-Tempo e il Caos c'è un passo importante in Macrobio, che dopo aver riferito della castrazione di Urano aggiunge: «Ex quo intelligi volunt, cum chaos esset, tempora non fuisse, siquidem tempus est certa dimensio quae ex caeli conversione colligitur. Tempus coepit inde; ab ipso natus putatur Kronos qui, ut diximus, Chronos est», *Saturnalia*, I, 22,8.

23. Su questo aspetto, tanto significativo, del pensiero di Bruno, si sofferma l'*Introduzione* di M. Ciliberto a *Causa*, in BOeuC III XLVII-XLIX.

modificarne i termini; e citò una illustre edizione ottocentesca del copernicano *De revolutionibus*, nella quale le sfere («orbes») celesti di Copernico erano diventate corpi celesti («Himmelskörper»), in conseguenza del fatto che il traduttore non credeva più nell'esistenza delle sfere²⁴. È un rischio destinato a ripresentarsi puntualmente, ogni volta che ci si trovi di fronte a testi intrisi di riferimenti mitologici ed astrologici; connessi, dunque, a orizzonti mentali le cui implicazioni conoscitive possono essere diversamente valutate, ma che è essenziale restituire nei loro caratteri specifici, evitando il più possibile le insidie della – più o meno inconsapevole – boria dei dotti.

24. A. Koyré, «Traduttore-traditore», à propos de Copernic et de Galilée (1943), in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1985², pp. 272-74.

SANDRA PLASTINA

NICHOLAS HILL: «THE ENGLISH CAMPANELLA»?

Robert Burton, pur ammirando il grande filosofo Democrito al punto da firmarsi Democritus Junior, non risparmia, nell'*Anatomy of Melancholy* (1621) la sua sospettosa ironia nei confronti dei seguaci *recentiores* dell'atomismo. La sua maggiore preoccupazione è, in realtà, quella di prendere le distanze da una serie di dottrine nuove e 'paradossali' che circolano in Inghilterra, già da qualche anno, associate al nome del filosofo di Abdera. Le più insidiose, in particolare, gli appaiono quelle «ripreses recentemente da Copernico, da Bruno e da altri» (*some others*), di cui per il momento lo scrittore preferisce tacere. Il mistero sull'identità dei sostenitori inglesi di Copernico e Bruno, in nome dell'atomismo, sarà comunque, alla fine, svelato.

Nella seconda parte dell'*Anatomy*, aggiunta nel 1638, dal titolo *Digression of Air*, lo *scholar* inglese, superando ogni reticenza, ci fa i nomi dei propugnatori del moto della terra, dell'infinità dello spazio, e della pluralità dei mondi. Tra di loro c'è anche il filosofo Nicholas Hill (1570-1610), una delle personalità più singolari, non solo intellettualmente, dell'Inghilterra di Giacomo I, autore di un'opera altrettanto singolare, la *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica proposita simpliciter, non edocta*, pubblicata in prima edizione a Parigi nel 1601 e poi riapparsa postuma, in doppia edizione, a Ginevra e a Colonia, nel 1619. Ritenuto da alcuni storici un membro del Raleigh-Northumberland Circle, di cui facevano sicuramente parte i cosiddetti «three Magi», i matematici Thomas Harriot e Walter Warner, e il geografo Robert Hues, di Hill conosciamo ben poco. Per i contemporanei, questo londinese che aveva studiato al St John's College di Oxford era non solo un filosofo naturale, profondo conoscitore dei segreti alchemici, ma anche un «great Lullianist» appassionato studioso di *ars memoriae*, secondo le notizie che ci riferisce John Aubrey, biografo e membro della Royal Society, nelle sue *Brief Lives chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey between the years 1669 and 1696*.

Certamente la *Philosophia Epicurea* godette di una certa notorietà nei circoli letterari vicini al Northumberland Circle, se Ben Jonson si riferisce al filosofo come «an Englishman who maintained Democritus's opinions» (Ben Jonson, *Conversations with William Drummond of Hawthorned, 1619, Works*, ed. E. Simpson, Oxford 1954, I, p. 145) e in un suo epigramma ne parla, in un tono decisamente ironico, come dell'atomista inglese per eccellenza. Ma bisogna comunque attendere ancora vent'anni prima che il nome di Hill cominci a circolare anche negli ambienti culturali continentali. Nel 1622, infatti, poco dopo la pubblicazione della seconda edizione della sua opera, il filosofo è ricordato, nella prefazione di Tobias Adami al-

l'*Apologia pro Galileo* di Tommaso Campanella, fra i sostenitori della teoria copernicana, secondo solo al connazionale William Gilbert nell'aver dato la sua entusiastica adesione alla nuova cosmologia. In quegli stessi anni Marin Mersenne ne *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps* (Paris 1624, vol. I, p. 238), rivolgendo un duro attacco nei confronti dei nuovi filosofi della natura antiaristotelici, degli scettici e dei 'chimici', confuta le 'fantasiose' dottrine della *Philosophia Epicurea*, significativamente connesse a quelle di Bruno, Vanini, Campanella e Basson.

Alla fine del Seicento, Hill figurerà ancora, sempre in compagnia di Basson, Galilei, e in più con Sennert e Gassendi, tra i 'nonnulli Chymici', e i *recentiores* appartenenti alla 'secta epicurea', nella *Philosophiae Aristoteleae, Epicureae et Cartesianae parallelismus* (Salmurii 1678, p. 74), di P. de Villemandy. Salvo qualche altro raro e poco significativo accenno, Nicholas Hill fu a lungo dimenticato e la sua opera sommariamente considerata come uno tra i primi lavori filosofici moderni dove si discutono apertamente le teorie di Democrito ed Epicuro, e dove viene affermata la teoria eliocentrica. Se la scelta atomistica e l'adesione al copernicanesimo possono, senz'altro, risaltare come i tratti più caratterizzanti delle speculazioni contenute nella *Philosophia Epicurea*, la sua lettura svela altri significativi aspetti, finora non adeguatamente considerati, e riserva interessanti sorprese. La struttura composita dell'opera, la grande densità dei temi trattati, ma soprattutto l'apparente confusione e dispersione che sembrano dominarvi, hanno indotto alcuni interpreti a considerarla come un'incoerente presentazione di temi diversi, e secondo l'espressione usata da Kargon nient'altro che «a confused, selfcontradictory mélange of the views of many thinkers» (R.H. Kargon, *Atomism in England from Harriot to Newton*, Clarendon Press, Oxford 1966, trad. it. *L'atomismo in Inghilterra*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 7).

Gli argomenti della *Philosophia Epicurea* sono discussi in cinquecentonove proposizioni o aforismi, come lo stesso autore li definisce, in cui esprime le sue idee filosofiche sulla divinità, l'infinità del mondo, la natura animata e l'uomo, senza apparentemente seguire un ordine preciso. Snodando, infatti, il filo dei suoi pensieri senza troppa continuità, l'autore costringe il lettore a seguirlo nel suo gioco di riprese tematiche e di improvvisi abbandoni. Gli aforismi, a loro volta, sono introdotti da una prefazione che contiene una intensa e originale dedica al figlio e una serie di quindici questioni a cui Hill, con il suo stile stringato, risponde schermandosi dietro un'apparente semplicità, che potrebbe trarre in inganno il lettore. Ma fin dalla prima questione, presentata sotto forma di obiezione, ci rendiamo conto che, al di là del carattere dimesso delle risposte, si nasconde un progetto ambizioso e complesso. Polemicamente controcorrente in un'epoca che pone la questione metodologica al centro del dibattito filosofico, Hill definisce il suo trattato «sine methodo et ordine». Ad una visione gerarchica e subordinata della realtà, egli contrappone un'immagine del mondo alternativa che risente fortemente del complesso modello di interpreta-

zione della realtà sviluppato da Paracelso. La caratteristica della *scientia ed experientia* paracelsiana sta, come ci ricorda Walter Pagel (*Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance*, Basel-New York, Karger AG, 1982), proprio nell'aver assunto i concetti di microcosmo e di analogia come ampia base di un elaborato sistema di 'corrispondenze' nella cosmologia, nella teologia, nella filosofia naturale e naturalmente nella medicina. L'applicazione pratica dell'astronomia paracelsiana consiste, infatti, in quella scienza che, investigando le parti del tutto, porta ad un confronto delle loro relazioni e di conseguenza al riconoscimento della loro vera natura. L'interno e l'esterno 'corrispondono', fino ad arrivare ad essere considerati, nella scienza suprema, apparenze di un'unica sostanza, comprese nell'unità del Dio-natura, che come è detto nella *Philosophia Epicurea*, non può essere che «intessuto con la tela di lino e di seta delle anime di tutti gli esseri» (*Philosophia Epicurea*, Coloniae 1619, aforisma 376, p. 131).

Seguendo il tema alchemico del rendere visibile l'invisibile e manifesto l'occulto, la stessa struttura dell'opera ci induce a ricorrere ad un doppio registro di lettura. Da una parte, infatti, domina una sorta di registro del disordine, presente nella dispersione dei temi di cui Hill infarcisce il suo trattato, una raccolta di riflessione eterogenee, un emporio di aforismi, dove si passa, senza soluzione di continuità, dalla morale alla fisica, dalla medicina alla psicologia alla politica. Ma dall'altra ritroviamo il registro dell'ordine, provocatoriamente negato, che ritorna, tra le righe, nello snodarsi degli svariati argomenti, ricucendo in profondità la trama di mille concetti. Questa unitarietà di fondo è assicurata a nostro avviso dalla forte ispirazione paracelsiana che si ritrova alla base della composizione dell'opera che, non senza ragione, può essere letta anche come un'interessante capitolo di storia del paracelsismo inglese. L'imponente presenza, nella *Philosophia Epicurea*, della terminologia e dei concetti propri dell'originale sintesi che della medicina di Paracelso aveva fornito il danese Pietro Severino (Peder Sorenson) nell' *Idea medicinae philosophicae* (1571), denuncia, infatti, una scelta di campo ben precisa. Nella scelta di quello che possiamo chiamare l'«atomismo alchemico» di Hill e nella rivisitazione dei grandi temi della filosofia del Rinascimento, tratti soprattutto dalle opere di Francesco Patrizi e di Giordano Bruno, di cui il filosofo inglese fu un grande estimatore, possiamo individuare le chiavi di lettura che permettono di attribuire un significato storico più preciso alle posizioni filosofiche espresse nella *Philosophia Epicurea* da questo misterioso autore, la cui fisionomia si va delineando con più precisione.

Da importanti ricerche storiche sono emersi, infatti, di recente, nuovi elementi che contribuiscono ad arricchire la scarna ma affascinante vicenda biografica del filosofo. Secondo un'ipotesi avanzata da Trevor Roper, proprio Hill sarebbe stato l'ispiratore di una cospirazione politico-religiosa cattolica, ai danni della corona, organizzata nel 1601. Il tentativo di ribellione si verificò nel Devonshire, «in a remote part of England», ad imi-

tazione della congiura ispirata da Tommaso Campanella e avvenuta solo due anni prima in Calabria, una regione altrettanto 'remote', come osserva lo storico inglese nel saggio d'apertura, dedicato all'atomista, in *Catholics Anglicans and Puritans. Seventeenth Century Essays* (The University of Chicago Press, Chicago 1988, p.1). Lo stesso Trevor Roper non a caso aveva già parlato di Hill come di «an English Campanella» in un paper letto al Warburg Institute nel 1978, rimasto inedito. Al di là delle analogie geografiche, l'episodio meriterebbe di essere seguito in tutte le sue implicazioni, soprattutto per quanto riguarda la tormentata storia, ad esso connessa, di alcuni manoscritti di Hill, di cui si dà notizia nella appendice che conclude questa nota. Nella ricostruzione che Trevor Roper ci fornisce della cospirazione risulta evidente che il legame di Hill con il cattolico Robert Basset, protagonista della rivolta, ancora vivo nel ricordo dello scienziato elisabetiano Robert Hues, contemporaneo del filosofo, tende ad affievolirsi fino a scomparire nei sempre più succinti profili biografici dedicati in seguito all'atomista inglese. Ma è interessante ritornare alla testimonianza di Hues, riportata in una raccolta manoscritta di cronache scientifiche e aneddoti accademici dell'Università di Oxford, scritta intorno al 1680 da Obadiah Walker, più tardi Master of University College, e conservata alla Bodleiana (ms. Rawlinson B 158). All'epoca della pubblicazione della *Philosophia Epicurea*, dopo un periodo passato alle dipendenze di Henry Percy, Conte di Northumberland, apprendiamo che Hill «joined himself with Mr Basset, who after Queen Elizabeth's death pretended some right for the crown...». I diritti al trono d'Inghilterra vantati da Sir Robert Basset discendente per linea materna da Arturo Plantageneto, figlio naturale di Edoardo IV, erano del tutto infondati e il suo tentativo di impadronirsi dell'isola di Lundy, luogo storicamente legato, fin dal Medioevo, ai tentativi di ribellione nei confronti della corona, fu represso sul nascere. In una lettera di denuncia, inviata da un delatore, la cospirazione veniva direttamente associata alla conversione al cattolicesimo di Basset, imparentato con la potente famiglia di Thomas More, e soprattutto collegata alla influenza di un «blasphemous fellow» che lo aveva corrotto e sedotto al papato («corrupted and seduced to popery»), il cui nome era Hill. In seguito a questo episodio Robert Basset si stabilì per qualche tempo in esilio a Roma, dove frequentò gli esuli cattolici inglesi, per far poi ritorno nel Devonshire, quando Giacomo I gli concesse il suo perdono. Ma la sorte non fu altrettanto benevola con Hill. Il filosofo deluso ed amareggiato dal fallimento del progetto di rivolta fu costretto a lasciare l'Inghilterra e a rifugiarsi a Rotterdam, dove si racconta che «practised as a physician». Nella città olandese, sconvolto per la perdita del figlio, si diede la morte – secondo la testimonianza di Hues – nel 1610. Di questo tentativo di cospirazione, che ebbe scarsa risonanza al tempo in cui si svolsero i fatti, restano profonde tracce in alcuni aforismi della *Philosophia Epicurea*, in particolare negli aforismi 485-490, in cui il filosofo nel suo stile icastico accenna all'inespugnabilità delle isole e all'ignobile comportamento dei traditori, «pro-

ditores ignobiles» e «philosophantes pro pane», che sono disposti a vendere ai potenti i nobili ideali dei loro amici.

Seguendo le indicazioni fornite dalla ricostruzione di Trevor Roper, possiamo formulare un'ipotesi circa i convincimenti che animarono il filosofo e lo spinsero al coinvolgimento nell'impresa di Basset. Si può supporre, all'origine dello sfortunato tentativo di impadronirsi dell'isola di Lundy, l'aspirazione da parte di Hill a dare vita ad una comunità che potesse realizzare le attese del millenarismo 'chimico', nella prospettiva offerta dalla tradizione alchemica, ripresa da Paracelso (cfr. W. Pagel, *The Paracelsian Elias Artista and the Alchemical Tradition*, in «Medizinhistorisches Journal», XVI, 1981, pp. 6-19). Il sogno utopico di Hill fu destinato a tramontare rapidamente. Ma la speranza in una possibile *renovatio* politica e religiosa non tramonterà definitivamente, ed ancora, nell'arco del Seicento, tornerà ad intrecciarsi alle forti componenti profetiche e messianiche contenute nella filosofia 'paracelsiana'.

APPENDICE

L'intricata vicenda che riguarda i manoscritti di Hill è anche un'affascinante storia che vede come protagonisti appassionati cultori di neoplatonismo, febbrili lettori di testi esoterici e pensatori solitari dalle mistiche vocazioni, in una atmosfera degna – come commenta Trevor Roper – del miglior Coleridge. Alcuni manoscritti del filosofo, in possesso inizialmente di Edmund Sheffield, Conte di Mulgrave, morto nel 1646, successivamente copiati da John Everard, studioso di filosofia neoplatonica e traduttore di testi ermetici, arrivarono infine nelle mani di Thomas Henshaw di Kensington. Quest'ultimo, Fellow of Royal Society e 'virtuoso', amico e collega di John Aubrey, fu la fonte diretta delle notizie che ci fornisce Anthony Wood nella sua breve biografia su Hill, scritta nel 1680 e contenuta nel dizionario degli scrittori di Oxford, *Athenae Oxonienses*. Non convinto della loro autenticità, Henshaw sottopose gli scritti all'esame di William Baskhouse di Swallowfield, iniziato ai segreti alchemici e conoscitore della *Philosophia Epicurea*, che li riconobbe opera del filosofo atomista.

Di questi manoscritti rimangono oggi due frammenti, che facevano parte – secondo la testimonianza di Aubrey – del secondo libro scritto da Hill, evidentemente andato perduto, intitolato *De infinitate et aeternitate mundi*. Il primo frammento in inglese, (tradotto probabilmente dall'originale latino), che consiste nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima in dieci articoli, condotta 'panteisticamente' e 'ontologicamente', è conservato fra le carte Wood alla Bodleiana (ms. Wood F 42, ff. 174-175). L'altro frammento è un poemetto latino sull'esistenza di Dio, composto nello stile tipico di Hill che mescola termini greci e latini (ms. Tanner 306, ff. 110-112).

Recentemente è venuta alla luce un'altra voluminosa opera manoscritta

di 335 fogli conservata alla Brotherton Library di Leeds (Brotherton Collection ms. Lt. 52). Nel volume, che contiene una lunga serie di riflessioni d'argomento morale e religioso tratte soprattutto dall'insegnamento dei padri della chiesa e di mistici come S. Bernardo e S. Bonaventura, una mano seicentesca ha annotato «this book was written by my cousin Mr Nicholas Hill».

PINA TOTARO

UN DOCUMENTO TRASCURATO SULLA FORTUNA DI BRUNO IN ITALIA

Nel volume dedicato a *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600-1750)*, Saverio Ricci¹ ha esplorato, tra l'altro, il terreno fecondo in cui si è costituita quella fortuna del Nolano, testimoniata da fonti filosofiche e letterarie e che in Italia, e a Napoli in particolare, si è accompagnata all'emergere di un ceto intellettuale avverso all'«egemonia soffocante dell'aristotelismo» e ispirato piuttosto alla filosofia dei *novatores*, tra i quali potevano annoverarsi «Patritius, Brunus, Gilbertus, Campanella, Harvejus, Des Cartes, Galilaeus et plerique alii»².

Un'ulteriore testimonianza della reale diffusione e della ricezione di Bruno in Italia agli esordi del XVIII secolo può essere individuata nella corrispondenza tra Philip von Stosch, agente per conto del governo inglese, *connoisseur* e fautore della prima massoneria in Italia³, e Matteo Egizio, letterato, diplomatico e infine bibliotecario presso la Biblioteca Reale di Napoli⁴. Si tratta di un gruppo di venti lettere attualmente conservate nella Biblioteca Nazionale di Napoli (segnatura: XIII C 93) e generalmente trascurate dalla critica, anche se già pubblicate, pur con qualche svi-

1. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600-1750)*, Firenze 1990.

2. F. Baldelli, *Il fascicolo «Cornelij Tomaso di Cosenza Filosofo-Medico-Astronomo e Letterato 1647» nell'Archivio di Stato di Bologna*, «Nouvelles de la République des lettres», II (1983), p. 83. Il passo è citato anche in S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, cit., p. 188.

3. Per un ritratto biografico di Ph. von Stosch (1691-1757) e per le sue molteplici attività di studioso e uomo politico, cfr. L. Lewis, *Connoisseurs and secret Agents. In Eighteenth Century Rome*, London 1961; Id., *Philip von Stosch*, «Apollo», LXIII (1967), pp. 320-27. Per l'attività massonica di Stosch, cfr. C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia: dalle origini alla Rivoluzione francese*, Firenze 1974, benché spesso troppo critico e ingiustificatamente severo nel giudizio; S. Gianfermo, *Settecento fiorentino erudito e massone*, Ravenna 1986.

4. Su M. Egizio (1674-1745) si veda, oltre alla voce di M. Ceresa in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLII, Roma 1993, pp. 357-60, il ben documentato saggio di G. Ricuperati, *Giannone e i suoi contemporanei: Lenglet du Fresnoy, Matteo Egizio e G. Grimaldi*, in *Miscellanea Walter Maturi*, Torino 1966, pp. 57-87. Per l'elenco dei corrispondenti e l'entità dell'epistolario, conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli (segnatura: XIII C 90-93), cfr. S. Ussia, *L'epistolario di Matteo Egizio e la cultura napoletana del primo Settecento*, Napoli 1977.

sta, da Richard Engelmann agli inizi del secolo⁵. Vista la scarsa circolazione di questo importante documento, non è parso inutile in questa sede riproporre i passi di un certo interesse su Giordano Bruno contenuti in due lettere del carteggio – e risalenti, entrambe, al 1715 –, tanto più che le informazioni sul filosofo nolano vengono sollecitate da Matteo Egizio proprio da Napoli, la città in cui Bruno, come è noto, aveva ricevuto la sua prima formazione filosofica e teologica.

Monsieur,

Si je n'étois pas entièrement convaincu de Votre amitié envers moi, Je Vous demanderais milles excuses de mon silence. Mais je sçay que Votre affection dont Vous m'avez donné de marques si essentielles n'est pas capable de prendre en mauvaise part une faute causée par mon trop grand attachement aux Bibliothèques et Antiquités de Rome. Sans parler des Modernes, qui ne laissent pas d'occuper encor quelque partie de la vie d'un jeune homme comme mois ... Le tems ne m'ayant pas voulu permettre de Vous tenir toutes mes promesses, je commence a en tenir une partie en Vous envoyant une liste des ouvrages d'un de Vos Napolitains Philosophes nommé Giordano Bruno Nolano autant que j'ay pu voir et observer moi meme dans les Bibliothèques; le grand Philosophe si heretique qu'il a ete juge de l'église, n'a pas laissé de servir fort utilement a plusieurs Philosophes Modernes. Qui a cause de la grande rareté de ses écrits et a cause de leur obscurité en plusieurs endroits ne se sont pas fait grand scrupule de piller ses pensees et de les publier pour les leurs, sans faire aucune justice et mention de leur Auteur⁶ ... Rome le 13 du Juillet 1715.

In una seconda lettera del 10 di agosto – la prima risaliva al 13 luglio –, il riferimento a Bruno viene ripreso e ulteriormente tematizzato da Stosch nell'ambito di una descrizione delle opere del filosofo che si estende anche ai contenuti, ingiustamente considerati, a suo parere, «contre la Religion Romaine»:

Monsieur ... Touts les oeuvres Italiens de votre Napolitain que je vous ay envoye dernièrement sont assurément de lui. J'ay lu la plus grande partie et j'ay parcouru le reste et j'ay trouvé une grande egalite du style et des pensees, qui ne peut etre de personne que de lui. Ces livres ne sont pas imprimés par les libraires pour gagner, mais tous a la depense de la Reine Eli-

5. R. Engelmann, *Briefe von Philipp von Stosch an Matt. Egizio in Neapel*, «Archiv für Kultur-Geschichte», VI (1908), pp. 326-48. Le lettere di Stosch, in francese e in italiano, hanno posto ad Engelmann alcune difficoltà di lettura e di interpretazione del testo. Questi legge erroneamente, ad esempio, *donc* anziché *dont* nella lettera del 13 luglio 1715, e *vajali* anziché *bagagli* nella lettera del 17 giugno 1722.

6. Non è chiaro a chi si riferisca in questo passo Ph. Stosch: l'informazione, tuttavia, è di grande suggestione poiché non vi è dubbio che nel 1715 le opere di Bruno fossero quanto mai rare e di difficile reperibilità.

sabeth et c'était le Chevallier Philipp Sidney qui a ce qu'on sçai de bonnes memoires a eu le soin⁷. Celui qui est dedié a ce chevallier est extreme-ment rare a cause qu'on n'a imprimé que 10 exemplaires. Les autres le sont a proportion, mais comme ils n'egalise point a la beaute du premier, ils ne sont pas tant recherches. Le style en est fort romantique et il semble qu'il a affecté expres, pour draper de certaines verites aux yeux populaires. Ils ne contiennent rien directement contre la Religion Romaine, mais certains esprits malitieux s'imaginent de tirer des consequences, qui peut-etre ne sont jamais tombes dans l'esprit de l'auteur.

I passi sopra trascritti, pur non presentando elementi di particolare novità, testimoniano anzitutto della scarsissima circolazione se non dell'assenza di opere bruniane a Napoli ancora agli inizi del XVIII secolo e dunque di una loro acquisizione successiva, dal momento che non è pensabile che Matteo Egizio – estensore del catalogo della biblioteca di Giuseppe Valletta, la più ricca che vi fosse a Napoli – non potesse avere accesso a opere bruniane qualora esse fossero state presenti in qualche biblioteca napoletana⁸. Nella corrispondenza trova inoltre conferma l'ipotesi della circolazione di molti testi contraffatti, di epoca più recente, falsamente attribuiti a Bruno o tratti dall'opera bruniana, ma privi della citazione dell'autore. La notizia, invece, della pubblicazione in Inghilterra delle opere del Nolano – ovvero di una parte almeno dell'*Explicatio triginta sigillorum* e dei dialoghi italiani – a spese della Regina d'Inghilterra e per la cura di Philipp Sidney, pur circolata in vari ambienti e sostenuta a più riprese, deve ritenersi per il momento niente affatto fondata.

7. Come è noto, Bruno compose a Londra, ove nell'ambiente di corte vi era un grande interesse per la cultura italiana, tra il 1584 e il 1585, alcune tra le opere più importanti per la «nova filosofia»: *La cena*, il *De la causa*, il *De infinito*, lo *Spaccio*, la *Cabala*, i *Furori*. Alla pubblicazione dei dialoghi italiani, stampati presso l'editore John Charlewood, dovette in qualche misura contribuire Sir Philip Sidney, il celebre nipote del Dudley, dedicatario dello *Spaccio* e del *De gli eroici furori*, come dirà Stosch poco oltre.

8. Nella *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli* (II, Napoli 1814, p. 29, la voce è a cura di A. Mazzarella), si legge che Egizio cominciò a frequentare assai presto la biblioteca di Valletta, nella quale ebbe modo di reperire la documentazione necessaria per la stesura del suo saggio *De ambiguitate scientiarum*, pubblicato già nel 1695, quando Egizio aveva soltanto 21 anni: «s'insinuò egli nell'amicizia dell'Avvocato Giuseppe Valletta, che a quel tempo avea raccolta scelta e copiosa biblioteca. In questa ebbe l'Egizio campo di fornirsi di varia e peregrina erudizione, e ben tosto ne diede saggio con un dotto ragionamento Latino, de Ambiguitate Scientiarum, da lui recitato nell'Accademia degli Uniti». E nella *Biografia degli Italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII e de' contemporanei*, di E. De Tipaldo (III, Venezia 1836, p. 96): «per far tesoro di cognizioni nell'autori, frequentò la casa dell'Avvocato Giuseppe Valletta, nella cui ricca biblioteca trovò quanto poteva desiderare: e si prese la pena di farne il catalogo».

Nell'ambiente napoletano, espliciti riferimenti a Bruno erano già presenti in diverse opere di Tommaso Cornelio, il quale aveva citato il filosofo tra coloro che, per primi, avevano delineato una nuova immagine del mondo, traendola «ex intimis naturae penetralibus». I riferimenti al Nolano, tuttavia, tradiscono la lettura dei soli poemi francofortesi se, come è stato osservato, è possibile individuare negli scritti di Cornelio citazioni e materiali tratti quasi esclusivamente dal *De immenso*. Per quanto, poi, possa essere rivisto e riformulato in sede critica il giudizio espresso da molti studiosi circa una assai limitata fortuna del pensiero del Nolano nella cultura meridionale del Seicento⁹, è tuttavia da notare che sino alle *Addizioni copiose alla Biblioteca Napoletana* del Toppi, curate dal Nicodemo, si conoscevano solo pochi titoli delle opere di Bruno¹⁰, mentre dal 1696 in poi, il Bruno 'spinozista' trasmesso dal *Dictionnaire* di Bayle determinerà quello stereotipo culturale che permarrà quasi invariato sino alla fine del XIX secolo.

Sempre nell'ambito di una pur limitata circolazione del pensiero del

9. La mancata ricezione di Bruno da parte della cultura meridionale nel Seicento è stata ripetutamente sottolineata da parte di vari studiosi: cfr. B. De Giovanni, *Filosofia e diritto in Francesco d'Andrea, contributo alla storia del previchismo*, Milano 1958, p. 99; P. Piovani, *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la «Scienza nuova»*, «Atti dell'Accademia nazionale di Scienze morali e Politiche in Napoli», LXX (1959), p. 86; N. Badaloni, *Introduzione a Giovan Battista Vico*, Milano 1961, p. 11; M. Torrini, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*, Napoli 1977, p. 77. S. Ricci attenua la portata di tale argomentazione, limitandone gli effetti alla sola concezione cosmologica, mentre maggiore fortuna avrebbero conosciuto, ad esempio, le dottrine bruniane «della materia e del movimento, dell'origine e della comunicazione della vita nell'universo, del rapporto unitario che lega gli enti ed i fenomeni naturali fra di loro» (*La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, cit., p. 197).

10. [L. Nicodemo], *Addizioni copiose alla Biblioteca Napoletana del dottor Nicolò Toppi*, Napoli 1683, *sub voce* «Bruno». Circa la possibilità che A. Magliabechi fosse il reale autore della gran parte delle *Addizioni* del Nicodemo, come suggerisce S. Mastellone in relazione alla voce «Brunus» (*Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze 1965, p. 109), va sottolineato anche quanto si legge in una lettera di Magliabechi a Mabillon dell'8 novembre 1683, conservata nella Biblioteca Nazionale di Parigi (segnatura: Mss. Franc. 19655, c. 19): «La maggior parte della roba che è nel detto Libro, è cavata dalle notizie che mandai io a Napoli, come potrà V.P. Rev.ma vedere dalla Lettera del Sig. Nicodemo, al Sig. D. Pedro Valero, che è in principio del Libro. Essendo stato pregato a vedere la Biblioteca Napoletana, e notare in essa qual cosa da aggiungervi, o da correggervi, in pochissimi giorni, correntissimamente, scrissi quasi cento fogli di varie cose, che si potevano, o correggere, o aggiungere, in quel Libro, ma però in confuso, e senza ordine di alcuna sorta, secondo che mi venivano alla memoria. Il Sig. Nicodemo le hà distese, essendo tutta la dicitura sua, e ve ne hà aggiunte molte altre».

Nolano nella cultura italiana dei primi anni del '700, va anche ricordato che nel 1707, Biagio Garofalo¹¹, un autore di origini napoletane, ma vissuto tra Roma e Vienna dove aveva avuto facilmente accesso alla produzione scientifico-letteraria più radicale della cultura europea, aveva pubblicato un volume sulla poesia dei Greci, nel quale discuteva varie questioni relative alle soluzioni proposte dai 'classici' in tema di filosofia naturale e astronomia, ovvero «chi di loro più alla vera maniera di pensare s'avvicinasse, e meglio le cose spiegasse, e le passioni intendesse». Affrontando, in particolare, lo spinoso argomento della creazione *ex nihilo* – il passo non sembra essere stato sottolineato sinora dagli studiosi della fortuna di Bruno –, Garofalo accosta il nome del Nolano a quello di Copernico e di Huygens, citandoli tutti quali «famosi Astronomi», per aver essi sostenuto «che la Luna avesse abitatori, e che fosse un'altra terra»¹².

Le lettere di Stosch ad Egizio si situano proprio in quel torno di tempo in cui, mentre in Inghilterra veniva pubblicata l'edizione inglese dello *Spaccio* (London 1713)¹³, a Napoli, Giacinto Gimma sferrava un duro attacco alle principali teorie cosmologiche di Bruno, sulla base di dottrine che sembra aver attinto dalla *Censura* di Huet¹⁴, come pure Paolo Mattia Doria, anche se, al pari di quest'ultimo, Gimma cita esplicitamente il *De immenso* per cri-

11. Di B. Garofalo poche e scarse sono le notizie in nostro possesso. Nato a Napoli nel 1677, vi morì nel 1762, dopo aver soggiornato a lungo a Vienna e soprattutto a Roma. Amico di D. Passionei, di G. Fontanini, di P. Vignoli e degli altri partecipanti al circolo romano del Tamburo, fu letterato colto e raffinato, dotato di una rara conoscenza delle lingue e della letteratura classiche. Per alcuni cenni sulla sua biografia intellettuale, cfr. C.G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon. Fortsetzungen und Ergänzungen von J.C. Adelung*, II, Leipzig 1787, p. 156.

12. Il passo, in cui si fa riferimento alla dibattuta questione dell'omogeneità della luna e della terra, recita così: «Ma chi potrebbe immaginarsi, che 'l sistema spiegato da' Pitagorici, e poi da' famosi Astronomi Niccolò Copernico, Giordano Bruno, e Cristiano Ugenio, cioè, che la Luna avesse abitatori, e che fosse un'altra terra, apertamente fosse stato accennato da Orfeo!» (B. Garofalo, *Della poesia dei Greci*, Roma 1707, p. 17). Per la posizione di Bruno, si vedano, ad esempio, i passi citati *sub voce* «Luna» in M. Ciliberto, *Lessico di Giordano Bruno*, II, Roma 1979, pp. 685-88.

13. Dopo le polemiche settecentesche, l'edizione inglese dello *Spaccio* veniva ancora erroneamente attribuita a Toland da F. Heinemann, *Prolegomena to a Toland Bibliography*, «Notes and Queries», CLXXXV (1943), p. 183, ma sull'argomento cfr. invece G. Aquilecchia, *Schede bruniane (1950-1991)*, Roma 1993, pp. 279-80. Sempre per quanto riguarda l'ambiente inglese, è stata anche suggerita l'ipotesi dell'utilizzo di passi bruniani da parte di Des Maizeaux nel volume di A. Collins, *Discourse of Free-Thinking*, pubblicato a Londra sempre nel 1713: cfr. J.H. Broome, *Une collaboration: Anthony Collins et Desmaizeaux*, «Revue de littérature comparée», XXX (1956), pp. 161-79.

14. P.D. Huet, *Censura Philosophiae Cartesianae*, Lutetiae Parisiorum 1689. La *Censura* ebbe anche un'edizione napoletana: *editio nuperrime aucta et emendata*, Napoli 1728.

ticarne l'impianto copernicano. Di lì a poco, inoltre, se da un lato, Giuseppe Valletta, pur ostentando toni aspramente polemici, farà del Nolano uno dei più strenui sostenitori della *libertas philosophandi*, dall'altro, i detrattori del cartesianesimo si spingeranno sino ad accusare Descartes di aver tratto le sue teorie da «fonti torbidi Italiani, come sono quelli di Giordano Bruno Nolano»¹⁵.

Ad ulteriore conferma della relativa circolazione del *De immenso* in quegli anni, può essere citata qui una lettera del 17 dicembre 1718, nella quale il libraio napoletano Lorenzo Turino informa il marchese Alessandro Gregorio Capponi che «in mano d'un mio Amico è capitato un libro intitolato *Jordani Bruni Nolani de Monade numero, et figura, et de immenso et innumerabilibus, et de universo e mundi*, Francfort in 8° alto due dita, e mezzo». Ma l'opera non fu poi acquisita dal Capponi per la propria biblioteca poiché l'amico del Turino, «che ne voleva per ultimo prezzo sei doppie», «del *Giordano Bruno* ha venduto per quattro doppie ad un forestiero», dato che il Capponi aveva invece disposto «di dare due doppie al libro di Giordano Bruno»¹⁶.

Nel 1715, anno a cui risalgono le lettere sopra citate a Matteo Egizio, Philip von Stosch non ha ancora fissato la sua dimora in Italia – vi vivrà poi per diversi decenni, soggiornando tra Roma e Firenze, dove morirà nel 1757 –, ma da un suo diario inedito trasmesso in Olanda a Franz Fagel, segretario dell'Assemblea degli Stati Generali delle Province Unite, si apprende che proprio allora egli aveva intrapreso un lungo viaggio attraverso la penisola che lo aveva condotto fino a Napoli. Il resoconto degli incontri e delle relazioni intessute da Stosch in quella occasione costituiscono un documento assai significativo della vita culturale napoletana nella fase della delicata transizione dall'esperienza investigante, allorché agli interessi scientifici e letterari viene affiancandosi il gusto per l'archeologia e l'antiquaria, non meno 'infette', a loro volta, dal 'morbo' dell'incredulità¹⁷: lo stesso Stosch, a questo proposito, amava definirsi «un antiquair», intendendo dire, con questo, di essere dunque «un incredule». Matteo Egizio, al quale l'arrivo del giovane Stosch era stato segnalato da Roma da Giusto

15. Si veda l'*Osservazione* di ispirazione 'antimoderna' di G. Tartarotti, inserita nell'edizione della *Lettera del Signor Giuseppe Valletta napoletano in difesa della moderna Filosofia*, pubblicata a Rovereto nel 1732, sulla quale cfr. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 220-21. Per i riferimenti a Bruno presenti nelle opere di Valletta, cfr. N. Badaloni, *Appunti intorno alla fama di Bruno nei secoli XVII e XVIII*, «Società», XIV (1958), pp. 482-519: 510-13.

16. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana: Capp. 272, c. 135 e c. 155.

17. Cfr. 's-Gravenhage, Algemeen Rijksarchief: Collectie Fagel 1.10.29, fasc. 2027-28.

Fontanini¹⁸, vi è indicato come «le chef des Philosophes Carthesiens d'Italie», suggerendo così la necessità di approfondire il ruolo di un filosofo e letterato di vasta cultura, di cui scarse e rapsodiche sono le notizie disponibili¹⁹.

Nous arrivames a Naples le meme soir et je ne manquois point de visiter dabord le Sig. Matheo Egizio a qui j'étois recommandé de part de Mon-sign. Fontanini. C'est lui qui est le chef des Philosophes Carthesiens d'Italie. Il a en depit de l'inquisition fait rimprimer a Naples les ouvrages de ce Philosophe et a detruit dans tout le Royaume de Naples tous les restes du systeme d'Aristote. Comme c'est un de plus sçavants hommes de tout le Royaume et grandement estime parmi les autres sçavants d'Italie les pre-tres lui ont pardonne son hardiesse, dont une grande partie des plus sen-sees ont adopté meme beaucoup de ses opinions. La maniere grave, froide, et espagnole des Napolitaines me paroissoit du commencement fort etrange. Mais comme je ne me rebute pas sitot au premier aspect, je trouvois a la fin ces Messieurs les gens du monde les plus a ma fantasie et les plus ouverts ...²⁰

Di Philip von Stosch si è avuto modo di parlare in altra sede a proposito della sua biblioteca ricca di testi rari e di opere proibite²¹. Nato a Küstrin, nel Brandeburgo, nel 1691, aveva cominciato a viaggiare giovanissimo, prima in Olanda, ove aveva conosciuto F. Fagel, con il quale intrattenne una fitta corrispondenza protrattasi sino alla morte di questi nel 1746²², e poi in Inghilterra, ove aveva incontrato William Whiston, il professore di matematica espulso dall'Università di Cambridge nel 1710 per pubblicazioni 'eretiche'. In Inghilterra, Stosch frequentò pure Richard Bentley e

18. Napoli, Biblioteca Nazionale: XIII C 90, fasc. 15, Roma 12 marzo 1715.

19. Dall'«Elogio dell'Autore», composto da D. Ronchi e premesso all'edizione degli *Opuscoli volgari, e latini del conte Matteo Egizio napoletano regio bibliotecario. Nuovamente raccolti, e la maggior parte non ancora dati alla luce*, a cura di A. Vocale (Napoli 1751), si apprendono alcuni dati salienti della vita di Egizio e, anche, che egli fu «facceto, ed amabile nelle conversazioni, e piacevole agli amici, e tenne corrispondenza con i primi letterati del suo tempo ... essendo egli stato grande umanista, ed antiquario, buon giurista, e filosofo, poeta toscano, e pulitissimo scrittore così nel latino, come nel toscano idioma, ed atto a scrivere su di ogni materia, che gli si presentasse; per la qual cosa fu aggregato all'Accademia degli Arcadi di Roma, a quella degli Uniti di Napoli, ed a quella de' Pigri di Bari».

20. 's-Gravenhage, Algemeen Rijksarchief: Collectie Fagel 1.10.29, fasc. 2028.

21. Cfr. G. Totaro, *Da Antonio Magliabechi a Philip von Stosch: varia fortuna del De Tribus Impostoribus e de l'Esprit de Spinoza a Firenze*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze 1993, pp. 377-417.

22. 's-Gravenhage, Algemeen Rijksarchief: Collectie Fagel 1.10.29, fasc. 2024 ss.

Lord Carteret per il quale cominciò a svolgere missioni ed incarichi segreti²³. Tornato sul continente, Stosch è dapprima in Francia, poi, dall'ottobre del 1714 a Genova e quindi nel resto della penisola. Al contrario di altri diari redatti lungo il *voyage savant* dai giovani rampolli della borghesia e della nobiltà europee, quello di Stosch, da cui è tratto il passo sopra citato, trascurava le descrizioni di luoghi e di circostanze più noti per soffermarsi, invece, su dati insoliti e notizie inusuali. Alla corte di Roma stringerà una duratura amicizia con Alessandro Albani, il colto e raffinato nipote del papa Clemente XI, alla cui morte, nel 1721, Stosch tornerà ancora a Roma, dopo aver soggiornato nelle principali capitali europee²⁴, per rimanervi almeno sino al 1731, anno in cui, in seguito all'elezione al seggio papale di Clemente XII, egli viene accusato di sostenere principi 'ateistici' e 'machiavellici' e quindi espulso dalla città. Accolto a Firenze da Giovan Gastone de' Medici, Stosch vi allestì la sua biblioteca nella quale figurava pure l'edizione del 1582 del *De umbris idearum*, come si apprende dal ponderoso catalogo stampato a Firenze in occasione della vendita della collezione²⁵. Tre anni dopo, nel 1759, l'intera raccolta dei manoscritti fu acqui-

23. G. Ricuperati, sulla scorta di L. Lewis (*Connoisseurs and secret Agents*, cit.), indica Stosch come «collezionista tedesco e agente della massoneria inglese a Roma e a Firenze», il quale «accanto alla medaglistica, portava avanti attivamente, filtrando nell'ovattato ed eterno libertinismo del mondo romano, la diffusione della prima massoneria» (G. Ricuperati, *Giannone e i suoi contemporanei*, cit., p. 67). Dopo aver incluso Stosch tra i rappresentanti della cultura antiquaria a Firenze – insieme a S. Salvini, L. Mehus, A.F. Gori, G. Lami e A. Cocchi –, anche M. Cristofani lo definisce «massone» e «corrispondente segreto del governo inglese» (*La scoperta degli Etruschi. Archeologia e antiquaria nel '700*, Roma 1983, p. 79). In seguito ai dissidi e agli attacchi di ogni genere che egli dovette subire a Firenze, Fagel gli invia una lettera dai toni assai comprensivi, dalla quale traspaiono anche alcuni tratti della personalità di Stosch: «Le contraste dans lequel vous vous trouvez me fait de la peine, car quoy que je vous crois assez philosophe pour mepriser les mechans noms qu'on vous donne de sorcier, heretique, auteur de sectes nouvelles, par lesquels on vous decrie, je crois pourtant que la legion bigotte de vos ennemis est toujours a craindre, sur tout dans un pais où leur domination est etablie, comme en Italie» ('s-Gravenhage, Algemeen Rijksarchief: Collectie Fagel 1.10.29, fasc. 2060, lettera di F. Fagel a Stosch del 19 luglio 1737).

24. Stosch descrive icasticamente l'esperienza accumulata in tanto viaggiare in una lettera a Fagel: «De meme que la Hollande m'a appris a travailler, la France a vivre et l'Italie a penser, Vienne m'apprend a ne faire rien et a ne penser a rien comme si j'étois un *Epicuri de grege porcus*» ('s-Gravenhage, Algemeen Rijksarchief: Collectie Fagel 1.10.29, fasc. 2028).

25. *Bibliotheca Stoschiana sive Catalogus selectissimorum librorum quos collegerat Philippus Liber Baro De Stosch*, Florentiae 1759. Per i consistenti acquisti effettuati per la biblioteca del marchese Riccardi dal catalogo della biblioteca Stoschiana, cfr. F. Borroni Salvadori, *Tra la fine del Granducato e la Reggenza: Filippo Stosch a Firenze*,

stata per 11300 scudi dalla Biblioteca Vaticana²⁶, dove tuttora si conserva. Il patrimonio librario, venduto separatamente, andò invece disperso: dell'intera collezione, una piccola parte dei «Libri non stampati nel Catalogo, che erano nel Gabinettino»²⁷, fu acquistata da Angelo Maria Bandini, bibliotecario della Marucelliana di Firenze, divenuta pubblica nel 1752, come si apprende da un documento conservato nell'Archivio storico di quella biblioteca.

Nell'elenco di queste opere rare, prevalentemente di autori 'eretici' e di difficile circolazione in Italia, figurano le edizioni bruniane, elegantemente rilegate in marocchino rosso con fregi e bordi dorati, del *De umbris* del 1582 (la medesima opera è anche citata nel catalogo a stampa) e del *De triplici minimo et mensura* del 1591. Tali edizioni sono segnalate da Rita Sturlese nel suo censimento delle opere di Bruno, tra quelle conservate nella Biblioteca Marucelliana (segn.: 6.H.VI.63 e 6.H.VI.57)²⁸. Il documento dell'Archivio storico consente ora di stabilire che quegli scritti bruniani furono acquistati da Bandini per la Marucelliana nel 1759, insieme, significativamente, alle prime edizioni dei *Dialoghi* e di altre opere, sottoposte a severa censura, di Bernardino Ochino, del *Tractatus theologico-politicus* e degli *Opera posthuma* di Baruch Spinoza, nonché degli *Opera* di Agostino Dati e di Pietro Pomponazzi.

Anche se la fortuna del pensiero di Bruno resterà a lungo ancorata al radicalizzarsi di schemi storiografici che ne hanno per lo più ostacolato la reale comprensione, è da notare che la sua ricezione da parte della cultura italiana del primo Settecento è largamente influenzata dal diffondersi dell'«empia dottrina» dell'«ateo» Spinoza, nonché da una interpretazione della sua filosofia quale «precursorio» di quella cartesiana. Di questo ambiente, che confluirà di lì a poco nelle fila della massoneria, Stosch fu senz'altro un esponente di rilievo, al pari del suo corrispondente Matteo Egizio, il quale nella poesia lasciava trasparire dubbi e incertezze, affidando a versi come quelli che seguono il timore di cedere all'«incredulità e all'ateismo»: «Mio cor, che ad ogni dritto, e lento passo / Che muovi per alpestre erno sentiero, / T'intoppi in orso, in tigre, in angue, in fiero / Leon di-

«Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. III, VIII (1978), pp. 565-614.

26. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana: Ottoboniani latini 2565-3100, catalogo inserito nel Vaticano latino 7806 A, cc. 81r-86r. Cfr. J. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits*, Città del Vaticano 1973, p. 178.

27. Nell'Archivio storico della Biblioteca Marucelliana di Firenze si conservano diverse note di acquisti effettuati da Bandini dalla vendita della biblioteca Stoschiana (segnatura: fasc. 59).

28. Cfr. R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Firenze 1987, p. 3, n. 21, e p. 107, n. 28.

giuno, o almeno in sterpo, o in sasso; / Ah non fia no, che ceda a vile, e basso / tristo, indegno, angoscioso, egro pensiero; / T'appaga omai del primo eterno vero, / lasciando altrui il rimirar sì basso. / E se talora anco a mortale obbjetto / Brami volger lo sguardo; in quella chiara / Coppia ec-celsa, Regal, si affini, e terga. / Si fia ch'in breve d'ora a volo s'erga / La mente, ch'or di lei s'orna, e rischiara, / Per via spedita al Sommo Ben perfetto»²⁹.

29. M. Egizio, *Rime varie*, in *Opuscoli volgari, e latini del conte Matteo Egizio napoletano*, cit., p. 376.

ELISABETTA SCAPPARONE

NUOVE EDIZIONI DI TESTI FILOSOFICI E SCIENTIFICI
FRA CINQUECENTO E SEICENTO:
DELLA PORTA, CARDANO, TELESIO

Negli ultimi anni, gli studi sulla filosofia del Rinascimento sono stati dominati da una intensa e significativa ripresa di interesse per i «grandi» autori della filosofia italiana fra '500 e '600 (penso a Campanella, ma ancor più al caso – vistosissimo – di Bruno). Tuttavia, l'attenzione storiografica ed editoriale non ha mancato di rivolgersi anche ad autori di statura certo differente, eppure rilevanti e significativi all'interno di un periodo nevralgico della nostra storia intellettuale, quando pensatori diversi, legati in qualche modo al sorgere della nuova scienza, ma anche vincolati a «vecchi» quadri ideologici di carattere generale, si trovano ad entrare in conflitto con l'autorità ecclesiastica.

Questa breve nota è quindi dedicata a fornire un aggiornamento su alcune delle ricerche in corso, a rendere conto – schematicamente e in estrema sintesi – delle iniziative e dei progetti editoriali che ruotano intorno a tre protagonisti della cultura filosofica e scientifica del maturo e tardo Rinascimento italiano – Della Porta, Cardano, Telesio –, illustrando metodologie, caratteristiche e finalità di ciascuna iniziativa editoriale.

I. Delle opere di Giovan Battista Della Porta si sono avute negli ultimi anni alcune significative edizioni e ristampe anastatiche. Va ricordata in primo luogo l'anastatica del *De humana physiognomonia* pubblicata nel 1986 dall'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli in occasione dei 400 anni dall'edizione di Vico Equense. E lo stesso istituto napoletano ha presentato qualche anno dopo, nel 1990, l'edizione – curata da Giovanni Aquilecchia – della inedita *Methoposcopia* contenuta nel codice Additional 22.687 della British Library, mentre a Livorno Belforte Editore ha proposto nel 1992 la ristampa della traduzione italiana della *Coelestis physiognomonia*, pubblicata a Napoli nel 1614. Ma anche l'«Edizione nazionale delle opere di Giovan Battista Della Porta», varata nel 1986 con un piano editoriale di una ventina di volumi, ha cominciato a dare alle stampe i primi testi. E si tratta dell'edizione critica di due opere importanti e significative: l'*Ars reminiscendi* e la *Coelestis physiognomonia*.

Il volume dedicato all'*Ars reminiscendi* è curato da Raffaele Sirri, che alla produzione – soprattutto teatrale – di Della Porta ha dedicato numerosi

studi ed una importante edizione¹. L'*Ars* è presentata sia nel testo latino pubblicato nel 1602, che nella traduzione italiana apparsa nel 1566, anticipando la stampa latina. La vicenda redazionale ed editoriale di questo testo è piuttosto complessa: la prima opera a stampa che Della Porta dedica alla mnemotecnica, all'arte del ricordare, si presenta infatti come la traduzione, ad opera di Dorandino Falcone da Gioia, di una primitiva e inedita versione latina, e viene pubblicata a Napoli, presso Mattio Cancer, nel 1566. Nel 1583, ancora presso Cancer, esce una ristampa del testo volgare; infine, nel 1602, con il titolo di *Ars reminiscendi*, Della Porta pubblica, sempre a Napoli, per i tipi del Sottile, una versione latina del trattato. Rispetto al testo volgare, l'*Ars reminiscendi* si caratterizza già ad uno sguardo superficiale per una distribuzione parzialmente diversa della materia nei vari capitoli e per l'aggiunta di un capitolo (il XXI, *De simulachris literarum et numerorum*) e dell'apparato iconografico. Fra le differenze testuali è da segnalare, ad esempio, nel cap. XVIII, la trattazione ampliata dei geroglifici, consigliati come immagini di memoria per la loro capacità di condensare in una sola figura una rete di associazioni. E a rendere ancor più complessa la tradizione testuale dell'*Ars* si aggiungono due testimoni manoscritti, che ne conservano la versione volgare: il codice Vaticano Latino 5347 della Biblioteca Apostolica Vaticana ed il codice 10166 (Ital. 589) della Bibliothèque Nationale di Parigi.

Nell'*Introduzione*, Sirri ricostruisce la storia della singolare tradizione testuale bilingue dell'*Ars reminiscendi*, definendo i rapporti dei manoscritti fra loro e rispetto alle stampe. Le concordanze e discordanze testuali fra i diversi testimoni consentono infatti di scandire una cronologia ragionevole e convincente, e documentano insieme significative variazioni ideologiche e culturali nel passaggio da manoscritto a stampa, come la elisione degli *exempla* tratti da Boccaccio (la cui presenza si riduce nel testo latino ad un richiamo generico – e banale – alla *Genealogia deorum gentilium*)² e la graduale scomparsa di «monaci», «preti» e «fratelli»: elementi, entrambi, difficilmente imputabili a ripensamenti di natura stilistica. Il curatore ritiene che il testo italiano trasmesso dai due testimoni manoscritti (il Parigino già purgato rispetto al Vaticano) risalga ad una data anteriore alla prima stampa del 1566, ed ipotizza dietro le due stampe canceriane la presenza di un manoscritto in cui il testo della traduzione sia arrivato rima-

1. G.B. Della Porta, *Ars reminiscendi, aggiunta l'Arte del ricordare tradotta da Dorandino Falcone da Gioia*, a cura di R. Sirri, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996. L'edizione qui ricordata è G.B. Della Porta, *Teatro*, a cura di R. Sirri, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1978-1985, 3 voll.

2. Cfr. G.B. Della Porta, *Ars reminiscendi*, cit., cap. XIX, p. 43, dove, a proposito delle immagini dei vizi, si legge: «Hisque similia multa reperire poteris apud Philostratum libro de imaginibus, apud Martianum Capellam et Boccac<c>ium in Deorum Genealogia».

neggiato e, in qualche tratto, opportunisticamente adattato ai tempi. Mentre nel 1602, al culmine della sua attività sperimentale, filosofica e letteraria, Della Porta pubblica un testo latino ormai ampiamente modificato rispetto alla stesura originaria che aveva prodotto la traduzione del Falcone. I mutamenti che hanno segnato l'*iter* della traduzione presuppongono, a parere di Sirri, sempre l'intervento diretto di Della Porta il quale, al termine della vicenda, quando decide di dare alle stampe il testo latino, apporta le modifiche proposte da tale *iter* e ne aggiunge di nuove, accrescendo l'apparato delle citazioni classiche (Aristotele e Cicerone, certo, ma anche la *Historia naturalis* di Plinio), ampliando e rimaneggiando l'ordine della materia, e corredandola di numerosi esempi grafici.

E non c'è dubbio che sia il testo latino del 1602 a fornire la versione più ampia e matura della mnemotecnica dello scienziato napoletano, di quell'«intreccio di codici ed esperienze letterarie ed artistiche» illustrato così bene da Lina Bolzoni nel suo intervento al convegno dell'aportiano del 1986³. Se considerata nell'ottica della storia della mnemotecnica, l'*ars reminiscendi* di Della Porta è certo piuttosto tradizionale. Volutamente lontana dagli sviluppi più estremi che l'arte aveva avuto nel '500, ma anche da temi e suggestioni pure presenti nella stessa opera di Della Porta, essa non intende collocarsi su quella grande linea della mnemotecnica cinquecentesca che stringe insieme conoscenza e memoria, né su quella che guarda ai nessi fra memoria e magia, pur affrontando questioni – il potere dell'immaginazione, il rapporto fra *loci* ed *images* – così fortemente legati a suggestioni magiche. Della Porta sceglie piuttosto di ricondurre il discorso da un lato alla tradizione classica, ciceroniana, dall'altro alla dimensione fondamentalmente precettistica e pratico-operativa di quest'arte. E se il tratto distintivo della sua mnemotecnica appare – anche al curatore del volume – piuttosto quello di una sostanziale «teatralizzazione» delle *images agentes*, è certo che egli rinnova il paragone ormai consueto fra arte della memoria e scrittura, insistendo piuttosto sull'analogia di procedimenti che lega pittura e mnemotecnica, secondo un modulo disponibile a molte variazioni che ricorrono in diverse parti dell'opera. E cito solo un passo a titolo di esempio:

L'ufficio della imaginativa, la qual ha la sua stanza nel capo, si è di formare per mezzo delle finestre sue, che sono gli occhi, l'orecchie e 'l naso e l'altre simili, a guisa d'un pittore eccellente, un ritratto delle cose materiali e di disegnar co 'l suo pennello nella memoria, che come una tavola ben accocchia le sta dinanzi, accioché, venendoci poi volontà di ricordarci di quello, per mezzo dell'intelletto, che tosto alla memoria ricorre, e qui

3. L. Bolzoni, *Retorica, teatro, iconologia nell'arte della memoria del Della Porta*, in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, Atti del Convegno (Vico Equense, 29 settembre – 3 ottobre 1986), Guida, Napoli 1990, pp. 337-386.

quella ideale pittura contempla, ci ricordiamo delle cose che noi vogliamo, a punto come se ci fossero presenti sugli occhi.

E come talor veggiamo che, o per difetto della tavola o pur di colui che disegnando non preparò né compartì bene i colori, viene dopo qualche tempo quella pittura a sconciarsi, se ella sarà talmente guasta che non vi appaiano punto i suoi pristini lineamenti, noi ci ritroviamo aver perso il ritratto di quella cosa insieme con la memoria. Ma se tanto ne resta in piè che il pittore con l'aiuto di quel poco, circoscrivendo le margini intorno e tirando da un capo all'altro la linea, ne può risarcire la pittura, ed il ritratto se ne reintegra, la memoria riprende vita. E questo è quello che chiamiamo il ricordarci.

Di qui si conosce che memoria non è altro che una intiera pittura custodita in quella tavola animata che noi chiamiamo cerebro; reminiscenza o ricordare, poi, è quello reintegrare delle parti che vi mancano con l'aiuto di quelle che vi restano in piedi⁴.

L'altra opera che inaugura l'Edizione nazionale dellaportiana è la *Coelestis physiognomonica*, curata da Alfonso Paoletta, e presentata sia nel testo dell'*editio princeps* napoletana del 1603, che nella traduzione italiana del 1614⁵. Dopo il decreto emanato nel 1592 per ordine del cardinale di S. Severina, che gli proibiva di stampare a Venezia la *Humana physiognomonica* nella versione italiana e gli intimava di non sfidare ulteriormente l'Inquisizione con lo scrivere e pubblicare altri libri che contenessero «aliqua iudicia futurarum rerum ... sub excommunicationis ipso facto ... et aliis penis, arbitrio», Della Porta pubblica la *Coelestis physiognomonica* con dichiarato intento antiastrologico, e certo anche per mostrare quanto fosse fondata su premesse lecite quella fama di indovino e divinatore testimoniata anche da alcune lettere del matematico e astronomo linceo Francesco Stelluti:

il signor Porta per lungo studio, e pratica fatta nella fisionomia conosceva benissimo non solo gli altrui costumi, ma ancora tutti i loro accidenti passati e futuri et i tempi parimenti di essi; e così fermamente li prediceva come se all'ora gli fossero presenti, et alla sua vista esposti, et al primo sguardo di alcuni non più da lui veduti seppe ancora conoscere l'arti e professioni loro⁶.

Nella *Coelestis physiognomonica*, dunque, si assiste al tentativo, non privo di

4. G.B. Della Porta, *Ars reminiscendi*, cit., pp. 57-58.

5. G.B. Della Porta, *Coelestis physiognomonica*, a cura di A. Paoletta, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.

6. Cfr. le lettere di Stelluti ad un ignoto destinatario, rispettivamente del 25 luglio e dell'8 agosto 1637, che raccontano una serie di predizioni attribuite a Della Porta e puntualmente realizzatesi, in G. Gabrieli, *Spigolature dellaportiane*, «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche», XI (1935), 6, pp. 491-517, e *Tre lettere di Francesco Stelluti Linceo intorno al Della Porta ed alla sua «Fisiognomonica»*, ivi, pp. 508-517.

una certa ambiguità, di ricondurre la varietà dei caratteri degli uomini e dei loro destini non tanto all'influsso diretto delle stelle, quanto alla combinazione delle «qualità elementari dalle quali viene formato il corpo dell'uomo». Equilibrio degli umori, complessione corporea e temperamento si manifestano poi nella conformazione del corpo e soprattutto nel volto. Le incisioni che accompagnano l'edizione, con volti e corpi delineati a rappresentare i vari temperamenti – come accade anche nell'*Humana physiognomonica* –, rendono possibile l'individuazione e catalogazione naturale dei caratteri, e quindi una ragionevole previsione del futuro di ciascuno.

Fornita del necessario *imprimatur* del tribunale romano e napoletano, l'opera, già compiuta nel 1594, viene pubblicata a Napoli, per i tipi di Francesco Sottile, solo nell'aprile 1603. Se ne avrà una nuova edizione – priva delle illustrazioni che comparivano nella *princeps* – a Strasburgo, presso Zetzener nel 1606, e, dopo la morte dell'autore, vedranno la luce altre due edizioni latine, con tutta probabilità esemplate sull'edizione di Strasburgo: nel 1645 a Leida presso De Vogel e nel 1650 a Rouen presso Berthelin. Nell'agosto 1614, qualche mese prima della morte di Della Porta, l'amico ed editore Salvatore Scarano fa tradurre in italiano e pubblicare la *Coelestis physiognomonica* a Napoli, presso lo stampatore Lazzaro Scoriggio. La traduzione, sostanzialmente fedele ed effettuata quasi certamente sull'edizione di Strasburgo, avrà una larga diffusione sia per il numero di ristampe – talvolta anche insieme ad opere fisiognomiche di altri autori – che per il numero di esemplari conservati in molte biblioteche italiane ed europee.

Per la costituzione del testo latino della *Physiognomonica* il curatore ha tenuto conto solo delle edizioni pubblicate mentre Della Porta era ancora in vita, vale a dire la napoletana del 1603 e la strasburghese del 1606, mentre a fondamento della versione italiana ha posto l'edizione 1614, confrontata, per i luoghi incerti o scorretti, con l'edizione postuma pubblicata a Padova, da Tozzi, nel 1616.

Due parole ora sui criteri di edizione. In entrambi i volumi, i testi sono corredati da una introduzione volta ad illustrare la genesi ed i caratteri storico-culturali dell'opera in questione e da un apparato diviso in due fasce: la prima dedicata agli interventi critici, la seconda alla segnalazione delle fonti. Per la trascrizione del testo latino dell'*Ars reminiscendi*, Sirri ha scelto di attenersi a criteri di «ragionevole conservazione», mantenendo forme grafiche inconsuete, anche se ortodosse, come *author* invece di *auctor*, *faecunditas* invece di *fecunditas*, *nil* invece di *nihil*, ma intervenendo sulla punteggiatura per favorire la leggibilità del discorso, e riconducendo alla grafia latina usuale dittongazioni anomale (*Ptolaemeo*, *faelicitas*, *comaediarum*), e forme grafiche quali *cyneas*, *tygridem*, pur riconoscendo che negli autografi latini di Della Porta ricorrono frequenti oscillazioni nell'uso dei dittonghi e di particolari grafie. Ma l'assenza, in questo caso, dell'autografo, ha consigliato il rispetto dell'ortodossia. Per la trascrizione della versione volgare il

testo-base è stato invece individuato nella stampa canceriana del 1583, anch'essa ragionevolmente modernizzata nella grafia e nell'interpunzione.

«Estremamente conservativo» invece il criterio di trascrizione di Paolella, che sceglie di rispettare anche gli ipercorrettismi quali *schysmate*, *hyeme*, *sydera*, le forme arcaizzanti come *Tyberim* o le forme non attestate nell'antichità, ma costantemente ricorrenti nell'*usus scribendi* dell'autore (*alachritas*, *symulachro*, *chymesis*).

II. Promosso e sostenuto dal «Centro di studi del pensiero filosofico del '500 e del '600 in relazione ai problemi della scienza del C.N.R.» diretto da Guido Canziani, è poi il progetto che prende il nome da un autore che – come e più di Della Porta – incarna in maniera esemplare quell'incontro fra razionalismo ed esoterismo di cui è ricca la cultura del Cinquecento: Girolamo Cardano. Il «Progetto Cardano», che sta operando per ottenere il riconoscimento di «Edizione nazionale», si propone di pubblicare gli scritti del filosofo e medico milanese ricostruiti criticamente attraverso l'esame di una tradizione che ha conosciuto, specie nel Seicento, momenti di notevole vivacità, culminando nella raccolta – né completa, né corretta – pubblicata come *Opera omnia* a Lione nel 1663 da Charles Spon. Il «Progetto Cardano» raccoglie un gruppo di lavoro dotato di competenze disciplinari diverse, necessarie alla costituzione della prospettiva globale necessaria per affrontare e svolgere concretamente il lavoro di edizione dell'opera di un pensatore che ha esteso la propria indagine a terreni così numerosi e diversi. Il piano iniziale del lavoro ha già affidato una ventina di testi ad altrettanti curatori, e l'uscita del primo volume è prevista nel giro di un paio di anni. I collaboratori al Progetto organizzano con cadenza annuale incontri dedicati alla discussione di problemi ed ipotesi di lavoro: e se il seminario del giugno 1996 (*L'edizione delle opere di Girolamo Cardano: problemi di filologia e di critica storica*) è stato dedicato alla presentazione ed alla discussione dei problemi filologici emersi nel corso delle attività già avviate per l'edizione di alcune opere, il convegno milanese del dicembre 1997 (*Girolamo Cardano: le opere, le fonti, la vita: un incontro riuscito ed importante del quale questa rivista tornerà presto ad occuparsi*) ha visto la partecipazione sia degli studiosi direttamente impegnati nel «Progetto» che di altri esperti di questioni legate all'edizione di testi rinascimentali, fra i quali mi limito a ricordare Giovanni Aquilecchia e Conor Fahy.

III. Un altro importante progetto editoriale da tempo avviato riguarda gli scritti di uno dei maggiori interpreti di quella profonda rottura con la tradizione che troverà poi, negli anni immediatamente successivi, una espressione così radicale in Patrizi, Bruno e Campanella. La proposta è quella di un'edizione critica dell'intera opera telesiana, che metta finalmente a disposizione degli studiosi – in modo organico e in testi redatti secondo criteri ecdotici rigorosi – il *corpus* degli scritti del filosofo. Al centro di questo

progetto è naturalmente la ricostruzione della complessa vicenda redazionale della maggiore opera telesiana, quel *De rerum natura* sottoposto dal filosofo ad un costante processo di revisione e rielaborazione. Un processo che si protrae per più di trent'anni, dalla prima edizione romana dell'opera in due libri (1565), alla terza napoletana in nove libri (1586). In mezzo non si colloca soltanto l'edizione napoletana del 1570, ma anche redazioni intermedie, la cui esistenza è attestata dalla presenza di correzioni in esemplari già segnalati da Giovanni Gentile e da Vincenzo Spampinato (per l'edizione 1565, l'esemplare della Biblioteca Nazionale di Roma segnato 71. D. 3. 29; per l'edizione 1570, l'esemplare della Biblioteca Nazionale di Napoli segnato XIV. E. 68, con correzioni di mano di Telesio). E ancora, ci sono «appunti e postille, rifacimenti e parziali stesure, soppressioni e cancellazioni, traduzioni e ristretti da Telesio stesso guidati e nuovamente corretti»⁷. Proiettato sullo sfondo politico-religioso di un ventennio cruciale per la storia d'Europa, il processo di revisione dell'opera telesiana diviene il documento – sono parole di Eugenio Garin – non tanto di un «pensiero equivoco», quanto di un «compromesso faticosamente accettato». Scriveva infatti Garin:

Un serio lavoro, oggi, sul Telesio, dovrebbe cominciare col preciso confronto delle varie redazioni, sorprendendo l'autore nell'elaborazione del suo pensiero. Telesio fu uomo di un sol libro, a cui dedicò decenni: e per quello che un esame anche rapido può indicare, le correzioni e revisioni successive sono di non piccolo significato, e possono forse svelare, dietro posizioni di compromesso, un compromesso faticosamente accettato, più ancora che un pensiero equivoco⁸.

Un'esigenza, questa, che ha trovato riscontro solo parziale nel pur benemerito lavoro di Luigi De Franco, l'infaticabile studioso di cose telesiane recentemente scomparso, che ha pubblicato – fra 1965 e 1976 – un'edizione e traduzione del *De rerum natura*, tenendo conto sia delle edizioni precedenti al 1586 che delle minute conservate nei codici Ottoboniano latino 1292 e 1306 della Biblioteca Vaticana⁹.

Il comitato scientifico che guida l'edizione ha quindi previsto la pubblicazione degli scritti telesiani secondo la seguente scansione:

7. M. Torrini, *Prefazione* a B. Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia*, ristampa anastatica dell'esemplare dell'edizione 1570 della Biblioteca Nazionale di Napoli segnato XIV. E. 68, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989, p. IX.

8. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1979², p. 444.

9. B. Telesio, *De rerum natura*, testo, traduzione e note di L. De Franco, I (libri I-III), Casa del Libro, Cosenza 1965; II (libri IV-VI), Casa del Libro, Cosenza 1974; III (libri VII-IX), La Nuova Italia, Firenze 1976.

1. Il *De natura* del 1565, utilizzando come testo-base l'esemplare della Biblioteca Nazionale di Roma, che reca un fascicolo con la stampa dei rifacimenti dei capitoli 1-4 e 19-23 del libro I ed ulteriori correzioni autografe dell'autore.

2. Il *De rerum natura* nell'edizione del 1570, utilizzando il testo dell'esemplare della Biblioteca Nazionale di Napoli, corretto e postillato a più riprese da Telesio. Un esemplare che per la natura delle aggiunte e dei radicali ripensamenti dell'autore è stato definito «quasi l'incunabolo dell'edizione definitiva del 1586».

3. *Delle cose naturali*, nella traduzione di Francesco Martelli. Un ulteriore passaggio nella lunga elaborazione dell'opera telesiana e, insieme, documento interessante della diffusione immediata degli scritti del filosofo consentino, è infatti il volgarizzamento del testo del 1570 eseguito nel 1573 a Firenze da Francesco Martelli. Un volgarizzamento preceduto da una significativa avvertenza in cui Martelli precisa che le difformità e le varianti della traduzione rispetto al testo a stampa vanno fatte risalire allo stesso Telesio. Il volgarizzamento Martelli, in effetti, recepisce una parte delle correzioni apportate da Telesio alla copia napoletana in vista dell'edizione del 1586, ma contemporaneamente accoglie varianti non documentate dalla copia in questione, e legate – in più di un caso – ad espressioni ed argomentazioni sulle quali si era appuntata, l'anno precedente, l'attenzione critica di Francesco Patrizi nelle sue *Obiectiones*¹⁰. Nell'apparato saranno indicati i passi del testo latino non tradotti da Martelli, le varianti proprie di questo testimone e, insieme, le varianti poi accolte nell'edizione definitiva.

4. Il *De rerum natura* nell'edizione del 1586, con le minute preparatorie o le antiche redazioni di alcuni libri dell'opera testimoniati dai codici Ottoboniani.

5. I *Varii de naturalibus rebus libelli* (anch'essi già studiati e pubblicati da De Franco nel 1981)¹¹, con esame delle redazioni manoscritte, sia per i tre opuscoli pubblicati in vita da Telesio, che per gli altri, editi nel 1590 da Antonio Persio.

10. Sulle peculiarità della traduzione Martelli cfr. L. Pierozzi – E. Scapparone, *Il volgarizzamento del «De rerum natura» di Bernardino Telesio ad opera di Francesco Martelli*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXIX (LXXXI), 1990, 2, pp. 160-181. Delle stesse autrici v. anche *Intorno al volgarizzamento del «De rerum natura» di Telesio ad opera di Francesco Martelli*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, Atti del Convegno (Napoli, 15-17 dicembre 1989), Guida, Napoli 1992, pp. 315-329.

11. B. Telesio, *Varii de naturalibus rebus libelli*, testo critico a cura di L. De Franco, La Nuova Italia, Firenze 1981.

6. Infine, un volume che raccolga il *Carmen ad Ioannam Castriotam* ed i testi del dibattito con Patrizi (le *Obiectiones Francisci Patricii*, le *Solutiones Tilesii* e l'*Apologia* di Antonio Persio). Ad illuminare le relazioni di Telesio con gli ambienti ed i protagonisti della vita intellettuale del tempo contribuirà poi il volume dedicato all'*Epistolario* ed alle testimonianze dei contemporanei.

Ma il vivace dibattito suscitato dalla diffusione delle teorie telesiane è anche al centro di un volumetto – ormai pronto per la stampa – di *Polemiche telesiane*, curato da un gruppo di giovani studiosi sotto la guida di Maurizio Torrini, e contenente sia i testi della polemica Patrizi-Telesio, che il violento attacco antitelesiano del *Miscellaneorum liber secundus* di Alessandro Maranta.

LETTURE BRUNIANE II

Il 24 e 25 ottobre 1997 si è tenuto a Roma il secondo appuntamento delle *Lecture Bruniane 1996-2000*, una iniziativa del Lessico Intellettuale Europeo in vista del IV centenario dalla morte di Giordano Bruno. Le due giornate di studio sono state dedicate al tema «La filosofia e il lessico di Bruno tra continuità e discontinuità»; all'indirizzo di saluto di Tullio Gregory, ha fatto seguito la relazione di M. A. Granada («*Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo*». *La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio*), dedicata ad un tema centrale del pensiero bruniano e della tradizione – filosofica e teologica – di derivazione aristotelica: quello della potenza divina. Partendo dall'analisi del I dialogo del *De l'infinito*, fino a giungere alla ripresa – più estesa ed articolata – che di questo tema Bruno farà nel *De immenso*, Granada ha ricostruito la fitta trama di riferimenti e di bersagli polemici (dall'aristotelismo filosofico, alla teologia scolastica) che è alla base dell'affermazione bruniana della necessità di una produzione infinita in Dio, e sul piano estensivo (la creazione di un universo infinito nello spazio e nel tempo) e su quello intensivo (relativo alla *vis* con cui Dio muove il prodotto della sua creazione).

Alla significativa influenza esercitata dal *Cantico dei cantici* sulla filosofia bruniana è stato invece dedicato l'intervento di N. Tirinnanzi (*Il «Cantico dei cantici» nel «De umbris idearum»*), che ha sottolineato come dai primi scritti parigini, fino ai poemi della trilogia latina, il *Cantico* di Salomone «continui ad agire, a vari livelli, sul pensiero di Bruno». Il motivo centrale dell'*ombra* – archetipo della distanza insanabile tra l'essere assoluto e l'ente creato – è stato esaminato dalla Tirinnanzi attraverso i «richiami espliciti» alle opere Origene e Bernardo, rintracciati soprattutto nella prima sezione del *De umbris idearum*, in particolare nelle *Intentiones* XV e XVI. Ciò nonostante, sottolineando l'originalità della 'riscrittura' bruniana dei motivi derivati dalla tradizione di commento al *Cantico*, la relatrice ha definito Bruno un lettore «sostanzialmente infedele alle fonti cui si ispira».

S. Plastina ha concluso i lavori della prima giornata con una comunicazione intitolata *Legge e «virtù civili» in Patrizi e Bruno. Un confronto tra i «Dialoghi della Historia» e lo «Spaccio de la bestia trionfante»*. In essa la relatrice ha indicato nel concetto di sapere operativo – presente tanto nei *Dialoghi* patriziani che nel testo bruniano – la chiave interpretativa per intendere il riferimento ai tempi antichi, in cui il contatto tra l'uomo e la divinità era ancora attivo ed efficace, che tanto spazio ha nei testi dei due autori. Consumato il tempo felice della comunicazione diretta, la Plastina ha sottolineato come la possibilità di una riforma della legge e delle «civili creanze», divenga, per Bruno e Patrizi, spazio di comunicazione tra l'umano e il di-

vino, non più sul piano naturale, ma sul piano della civile convivenza.

P. R. Blum ha invece dedicato il suo intervento («*Saper trarre il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione*». Bruno, Cusano e il platonismo) ai rapporti di Bruno con la tradizione platonica, in cui si inserisce la figura di uno degli autori più influenti sulla sua formazione: Nicolò Cusano. Il motto che chiude il V dialogo del *De la causa* (e che dà il titolo alla relazione) è stato da Blum assunto come chiave interpretativa della tendenza bruniana a rileggere tutta la storia della filosofia in 'preparazione' e in funzione della propria speculazione; il richiamo generico alla tradizione platonica, e non a dottrine specifiche, spesso fortemente criticate da Bruno, rientra dunque nello sforzo, da lui operato, di integrare tutta la tradizione filosofica precedente nella 'Filosofia' per antonomasia, ovvero la nolana.

E. Scapparone («*Raptus*» e «*contractio*» tra Ficino e Bruno) ha preso in esame l'ampia gamma di tematiche variamente connesse al motivo della *contractio animi*, affrontato con sistematicità da Bruno nel *Sigillus sigillorum* e, con rinnovata incisività, nei *Furori* e soprattutto nelle opere tarde, dedicate alla magia. Ricordando i punti di contatto con la formulazione fornite da Ficino nel XIII libro della *Theologia platonica* (fonte indiscussa delle pagine bruniane), la Scapparone ha sottolineato i motivi di originalità che contraddistinguono la dottrina bruniana, in cui le *contractiones* deteriori, tipiche dell'esperienza religiosa degenerata, sono ricondotte, al pari delle forme più alte dell'esperienza mistico-ascetica (incarnate nella figura di Tommaso d'Aquino), ad una causa puramente naturale.

L'intervento di B. Amato (*Il concetto di 'termine' nel «De minimo»*) è stato dedicato ad un tema finora poco esplorato dagli studiosi dell'atomismo bruniano: quello di 'termine', nel quale la relatrice ha indicato la condizione di possibilità, non solo dell'atomismo fisico, ma del costituirsi della grandezza in generale, concepita da Bruno come originata – sul piano fisico, geometrico ed aritmetico – da una struttura discreta. La Amato ha insistito, quindi, sul ruolo centrale del concetto di termine, tanto nella critica bruniana agli argomenti a favore della divisibilità all'infinito del continuo, quanto in quella alla geometria contemporanea.

La seconda giornata di studi si è conclusa quindi con un breve intervento di E. Canone che, dopo aver fatto un bilancio dei due primi incontri delle Letture Bruniane del LIE, ha presentato il programma per il 1998: nella ricorrenza dei 450 anni dalla nascita di Bruno si svolgerà un convegno internazionale (Roma, Villa Mirafiori, 22-24 ottobre), in collaborazione con il Dipartimento di Ricerche storico-filosofiche e pedagogiche dell'Università «La Sapienza» e con l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, con il patrocinio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Questo il tema del convegno: «La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici». Al convegno parteciperanno: M. Ciliberto, S. Otto, M. A. Granada, H. Gatti, P. F. Mugnai, E. Canone, Th. Leinkauf, P. R. Blum, A. Bönker-Vallon, M.-P. Lerner, S. Ricci, G. Sacerdoti, L. Spruit,

Chr. Lüthy, S. Bassi, M. Cambi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi. Il 17-18 luglio '98 si svolgerà inoltre a Francoforte un convegno internazionale, organizzato dal Zentrum zur Erforschung der Frühen Neuzeit, dedicato all'attualità del pensiero bruniano.

DELFINA GIOVANNOZZI

* * *

UN SEMINARIO SU *CAMPANELLA OGGI*

Il 28 e 29 novembre 1997 si è tenuto a Stilo il primo Seminario internazionale di studi dedicato a Tommaso Campanella, nell'ambito delle iniziative organizzate dal neonato Centro Universitario di Ricerche Campanelliane «Città del Sole», promosso e finanziato dalla Regione Calabria e coordinato da Franco Crispini. Il convegno, che si proponeva di documentare e comunicare ad un pubblico più ampio di quello composto dagli addetti ai lavori lo stato attuale delle ricerche su alcuni aspetti del pensiero campanelliano e della sua fortuna, è riuscito nell'intento, grazie soprattutto al forte interesse suscitato dalla figura del filosofo calabrese, oggetto in questi ultimi anni di una rinnovata attenzione sia scientifica che editoriale.

I lavori della prima giornata, presieduta da Giovanni Papuli, aperti dalla relazione di Germana Ernst (*Profezia, natura e politica in Campanella*) dedicata ad uno degli aspetti cruciali della riflessione campanelliana, quello riguardante il nesso fra le tematiche dell'utopia e della profezia, sono poi proseguiti con gli interventi di Michel-Pierre Lerner (*Aspects de la fortune posthume de Campanella en France jusqu'au début du XVIIe siècle*), di Eugenio Canone su *La rinascita degli studi su Bruno e Campanella nel XIX secolo*, di Massimo Bianchi che ha trattato de *La «potentia Dei» nella metafisica campanelliana*, di Anna Cerbo che si è soffermata su *Il «Senno» poetante da Campanella a Luzi*. La seconda giornata, intitolata «Laboratorio Campanelliano» ha visto la partecipazione di studiosi più giovani che hanno comunicato i risultati delle loro ricerche su alcuni aspetti del pensiero del filosofo di Stilo, riguardanti l'imitazione (M. Carapezza), la simulazione (M. Fintoni), la medicina (G. Giglioni), la teologia (P. Ponzio). Il seminario campanelliano ha fornito anche l'occasione per parlare de *Le edizioni di testi filosofici e scientifici tra '500 e '600*, riguardanti Della Porta, Cardano e Telesio (E. Scapparone) e per presentare il Centro Interuniversitario di Studi sulla tradizione aristotelica, nato dalla collaborazione tra l'Università di Padova e l'Università della Calabria.

SANDRA PLASTINA

ANCORA SU UN REFUSO DEL CANDELAIO

A seguito di una Nota di Giovanni Aquilecchia (*Il refuso «d'omore/d'agni» in «Candelaio», I, 2, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), 1, pp. 145-47*), Nino Borsellino ha scritto una lettera indirizzata ad Aquilecchia, chiedendo che venisse pubblicata sulla rivista. Volentieri la pubblichiamo con la replica di questi.

* * *

Roma, 31 dicembre 1997

Caro Gianni,

congedandomi dall'anno che muore e inviandoti gli auguri sempre amichevoli per il nuovo, vorrei che insieme serenamente ci liberassimo dei nostri mali «omori». In verità, io non ne sono stato mai affetto. Mi aveva sorpreso nella tua edizione parigina del *Candelaio* la mancata conferma di una lezione della *princeps* ripristinata nella mia edizione feltrinelliana del 1967: una lezione di significato inequivocabile che tu correggi senza giustificazione. (E non sto a ribadire i miei argomenti che tu stesso trascrivi nella tua replica forse un po' troppo irritata. Del resto, basta ritornare al testo; alla recita di Bonifacio e al suo commento: a. I, sec. II).

A voce, a Roma nella primavera del '93, al termine di un nostro incontro di lavoro, te ne avevo chiesto ragione, dal momento che, come tu stesso mi confermavi ammettendo la colpa, il tuo apparato filologico non dava conto dell'emendamento introdotto nella sc. II dell'atto I. Poi mi hai scritto il 13 giugno di quell'anno segnalando un evidente refuso che dovrebbe giustificare in verticale anche la correzione di «omore» in «amore», e mi hai riscritto il luglio successivo nella convinzione che la questione fosse risolta in tuo favore. Ma si è trattato di un *qui pro quo* Io ti avevo risposto in tono interlocutorio, senza insistere per lettera sul contenzioso e semmai rinviando il confronto ad altre occasioni d'incontro. Che infatti si sono presentate.

Al convegno di Torre in Pietra su «Bruno e il teatro europeo», invitato a parlare, ho ritenuto onesto che in tua presenza si prendessero in considerazione i criteri a mio parere discutibili della comunque benemerita edizione bruniana delle «Belles Lettres». Invece tu non eri in sala durante il mio intervento, e la tua parte è stata sostenuta dal comune amico Nuccio Ordine, condirettore della collana. L'anno prima, introducendo i lavori del convegno romano e anagnino sulle «Origini della commedia dell'arte», che tu nella tua replica ricordi, mi ero giovato di alcuni esempi relativi a tarde commedie del Cinquecento per mostrare una serie di equivoci testuali letterariamente e teatralmente compromettenti. Non avendo avuto con te altro confronto, ho fatto quell'allusione «obliqua» al nostro carteggio. Non so

perché tu ora debba denunciarla come «sinistra», quasi implicasse una minaccia, o, peggio, un «avvertimento», di quelli ai quali ripugnerebbe aggiungere la sua usuale qualificazione criminosa proprio perché la nostra controversia innocente la renderebbe ridicola. Che ti è preso, caro amico? Il nostro è solo un disaccordo. Non c'è niente di più.

Nel merito esso consiste in questo:

1) la correzione in verticale non può a mio giudizio alterare il senso limpidissimo di una glossa del credulone Bonifacio a un componimento vistosamente recitato per sottolineare nell'ultimo verso («Ed al voler uman fa cangiar piuma») i supposti poteri dell'arte magica nel modificare l'umore individuale: alla lettera «l'affetto d'omore». Un evidente refuso simmetrico non può cancellare l'altrettanto evidente significato del testo. Se questa è letteratura, tanto peggio per la filologia che la tradisce pretendendo l'accettazione di criteri meccanici e non sostanziali di applicazione. Comunque, occhio al refuso, l'ammonimento è giusto. Ma possibile che quell'esperto correttore di bozze che fu Giordano Bruno, e che proprio tu esattamente rievochi nella *Introduction philologique* al volume, non abbia colto un errore di stampa che trasforma «amore» in «omore»?

2) Più in generale, poi, devo dire che non condivido l'impostazione editoriale della collana. Essa trascura quella che tu chiami la tradizione postuma, da passare «al vaglio in rispetto all'ammonitorio *recentiores non deteriores*» per stare al tuo precetto di scuola. La filologia infatti è storia e critica, cioè interpretazione di un testo che si trasmette nel tempo con gli strumenti tecnici che la valorizzano piuttosto che dominarla e eventualmente deformarla. La seconda edizione del *Candelaio* che annunci risponderà a queste esigenze primarie? In ogni caso l'annuncio è un'ammissione: questa di cui discutiamo neppure per te è soddisfacente. Clamorosamente – considerata la tua autorità di filologo – tu dichiari di esserti assoggettato a «precise istruzioni editoriali», rassegnandoti a sfolire l'apparato. E sacrifichi proprio una *crux* interpretativa che l'avrebbe infoltito di poche righe? Scusami, ma allora la lezioncina di metodo che alleggi in coda alla tua nota va respinta al destinatario. Io non faccio «polemica a buon mercato». A buon mercato era solo l'edizione delle *Commedie del Cinquecento* in cui apparve *Il Candelaio*, attrezzata poveramente e con un apparato solo «significativo», orientato per la comprensione del testo, e perciò esposto al rischio consapevole dell'errore, senza cedimenti, in compenso, alla «boria dei dotti».

3) E non sarà boria, ma è risentimento ingiustificato la tua replica alla mia notazione che la tua lezione deriva dal testo Sicardi-Spampanato. Ma se sono stati loro a introdurla e sei stato tu a riprodurla senza fornire altri riscontri diretti con la *princeps* che consentano di valutare l'autonomia della tua iniziativa! Quanto a me, sai bene che ho «indotto» le mie correzioni tenendo presente il testo più accreditato, l'edizione Spampanato, e senza altre pretese emendative se non quelle che mi venivano suggerite dagli equivoci più palesi che mi cadevano sotto gli occhi e mi risuonavano alle orecchie al

momento di commentare la commedia. Era mio dovere correggere solo le edizioni che continuavano a trasmettere l'errore e favorire una più corretta lettura dell'opera sulla pagina e sulla scena; esprimere palesemente la sua testualità drammaturgica: tra testo e gesto, come è indicato nel titolo della mia relazione di cui tu trascrivi la parte che ci riguarda.

In conclusione il dissidio rimane, e i due o tre che, oltre noi, possono mettere un po' d'interesse alla questione hanno le carte per giudicare; anche gli studenti appena immatricolati, non solo quelli «di ricerca», ai quali tu riservi le tue lezioni di metodo. Da quando si sono potuti riprodurre fotograficamente i testi, e fotocopiarli per le esercitazioni di scuola, la filologia è diventata tra tutte le discipline umanistiche la più praticabile e «democratica». Il meno, però, è la tecnica; il più l'interpretazione. Perché è su questo metro che si misura la volontà dell'autore, anche a dispetto della volontà dell'editore. Mi piacerebbe che su questo punto ci intendessimo. È cruciale, ne converrai.

Buon anno, intanto e buon lavoro, tuo

NINO BORSELLINO

Londra, 9 aprile 1998

Caro Nino,

solo oggi, di rientro dai convegni bruniani europeo-nipponici di Tokyo e di Kyoto ho agio di rileggere la tua del 31 dicembre '97, da me non ricevuta a suo tempo e la cui copia mi fu da te consegnata *brevi manu* lo scorso febbraio in occasione del convegno viterbese sull'anticlassicismo del Cinquecento (o classicismo alternativo, come ebbi a ridefinirlo); non seppi allora della tua intenzione di pubblicare la lettera, alla quale risposi quindi da Londra in maniera affrettata e parziale. Fornisco ora, come tu stesso me ne hai riconosciuto il diritto, una risposta più completa, ma non meno sintetica.

Quanto al preambolo, mi dispiace tu abbia percepito la mia replica precedente come troppo irritata: essa voleva essere semplicemente molto franca. Nell'incontro (aretinesco) romano del '93, sebbene preso a la sprovvista, non ricordo ammissione di colpa (quale colpa? di non avere registrato il tuo errore?); mi riservai tuttavia di controllare di nuovo la dizione sulla cinquecentina. Sinistro suonò anche ad altri il modo della tua allusione: non necessariamente la tua intenzione. Ma per venire al *quia*:

1) il refuso verticale *omore/agni* è confermato dal fatto che *omore* non è forma del lessico bruniano: a cominciare dalla scena seguente a quella in discussione, Bruno usa due volte – ponendo la parola in bocca allo stesso Bonifacio – la forma etimologica *humor(e)*, e così sempre nel corso di tutte le sue opere italiane. L'evidente significato del testo è che a Bonifacio preme di farsi amare da chi non vuol saperne, e a tal fine si propone di ricorrere alla magia. Il refuso poté ben essersi verificato dopo la correzione

della bozza: per la caduta delle due lettere al momento di porre la 'forma' corretta sotto il torchio e rimpiazzamento inverso da parte del compositore parigino o chi per lui.

2) L'impostazione editoriale della collana garantisce un testo genuino che si rifà direttamente agli originali, non appesantito in sede di apparato da quel che il compianto Dionisotti definiva il cimitero dei fraintendimenti postumi. Il criterio varrà anche per la seconda edizione del *Candelaio* (nella stessa collana parigina delle «Oeuvres complètes»), il cui apparato – analogamente a quello già formulato per i sei dialoghi – risulterà questa volta integrato con i refusi anche più ovvi, quali *omore/agni* > *amore/ogni*. La *crux* interpretativa ce la vedi tu solo: comunque sarà inevitabile ormai fare rinvio bibliografico al nostro dibattito. La lezioncina di metodo cui fai riferimento conteneva, quanto al vaglio, la specificazione, da te trascurata, dello scopo: che è quello di eliminare «come *codices descripti*... tutte quelle testimonianze che non siano depositarie di varianti autoriali»: quale è appunto l'edizione Spampanato, in cui si rileva, se mai, l'involontaria omissione di una frase rispetto all'originale (il che neppure metteva conto segnalare rientrando nel cimitero suddetto).

3) A non dire che, parallelamente al Sicardi e prima dello Spampanato, la correzione fu operata non solo dal Lagarde ma perfino dal Wagner tra gli altri; il risentimento, ma piuttosto perplessità – da parte di chi (come risulta dalla *Introduction philologique*) si è applicato per oltre mezzo secolo al ritrovamento e alla collazione per quanto possibile estesa di esemplari superstiti delle prime stampe cinquecentine, allo scopo di fornire un'edizione scientificamente affidabile – è più che giustificata nel sentirsi accusare di mancata dichiarazione della propria «dipendenza» da due tra i tanti editori che avevano automaticamente corretto il refuso (o bisognava elencarli tutti?). Altro che boria: consapevolezza del distacco della propria fatica dall'intera tradizione inaffidabile dell'ecdotica bruniana. Piaccia o non piaccia.

Quanto all'ironia sugli studenti di ricerca, e quanto ai consigli didattici, *terque quaterque* beati i miei colleghi delle università italiane cui è possibile esercitare su materie specialistiche le loro matricole: *in terris infidelium* la formazione aliena dei pur bravi studenti non permetterebbe loro di applicare il metodo della *textual bibliography* a testi in volgare italiano prima dello stadio di ricerca, con o senza sussidi tecnologici. Ma per tornare *ad rem*, quanto a quel che mi domandi circa il valore dell'interpretazione, risponderò con le parole di un emulo di Giuseppe Giusti:

L'interpretazion val men che niente
se il testo interpretato è deficiente.

Sempre tuo

G. Aq.

P.S. Il sintagma *affetto d'amore* è riecheggiato nella parte I, dial. IV, c. F1, l. 22, della stampa originale dei *Furori* (1585): *affetto de l'amore*.

COMPOSTO, IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA, SOTTO LE CURE DEL
GRUPPO EDITORIALE INTERNAZIONALE®, ROMA · PISA, E DELLE
EDIZIONI DELL'ATENEO®, ROMA, PER CONTO DEGLI
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®, PISA · ROMA,
NELLE OFFICINE DI CITTÀ DI CASTELLO (PERUGIA),
DALLA GRAFICA 10

★

Luglio 1998



La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione ed abbonamenti

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I-56123 Pisa

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)
tel. + 39 (0) 50 878066 (r.a.); telefax + 39 (0) 50 878732
E-mail: iepi@sirius.pisa.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma

Abbonamento: Lire 60.000; *Subscription:* Abroad Lit. 80.000

Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 13137567 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione scrivendo al nostro indirizzo. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: Lire 35.000; Abroad Lit. 45.000

Per richiedere singoli fascicoli rivolgersi al Distributore: The Courier, tel. +39(0)55 342174; telefax +39(0)55 3022000

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

